Y mañana, qué...

Jacques Derrida
Élisabeth Roudinesco

FILOSOFÍA

Traducción de
VÍCTOR GOLDSTEIN

JACQUES DERRIDA
ÉLISABETH ROUDINESCO

Y MAÑANA, QUÉ...



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición en francés, 2001
Primera edición en español, 2003
Segunda edición en español, 2009

Roudinesco, Élisabeth
y mañana, qué... / Élisabeth Roudinesco y Jacques Derrida. -
2a ed.- Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2009.
216 p. ; 23x15 cm.

ISBN 978-950-557-811-5

1. Filosofía Moderna. I. Derrida, Jacques II. Título
CDD 190

Título original: *De quoi demain...*
ISBN original: 2-213-60707-9

El Salvador 5665; 1414 Buenos Aires
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar
Av. Picacho Ajusco 227; 14738 México, D. F.

ISBN: 978-950-557-811-5

Comentarios y sugerencias:
editorial@fce.com.ar

Impreso en Argentina - *Printed in Argentina*
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Prólogo

"¿De qué estará hecho el mañana?", interroga Victor Hugo en uno de sus poemas de *Les chants du crépuscule* [*Los cantos del crepúsculo*]. Y como introducción subraya: "Hoy todo, tanto en las ideas como en las cosas, en la sociedad como en el individuo, se halla en estado de crepúsculo. ¿De qué índole es ese crepúsculo, qué lo seguirá?"[1] Éste fue nuestro punto de partida.

Fruto de una larga historia, cuyo primer momento se remonta a treinta años atrás, este diálogo responde a la definición clásica del género en filosofía y en las humanidades en general: un intercambio cuya lógica se construye con el correr de dos discursos que se cruzan sin fusionarse jamás, y se responden sin oponerse realmente. Así se enuncian diferencias, puntos de convergencia, descubrimientos de uno por el otro, sorpresas, interrogaciones; en suma, una suerte de complicidad sin complacencias.

La palabra viva fue primero grabada y luego transcripta[2] para permitir un primer pasaje de lo oral a lo escrito. Luego, cada uno de nosotros volvió a trabajar el escrito para fundirlo en un verdadero texto, un texto a *dos manos*, donde cohabitaran dos "idiomas", dos maneras singulares de expresarse en una misma lengua.

Cuando propuse este diálogo a Jacques Derrida, temía que la admiración que siento hacia él fuera un obstáculo para la realización del trabajo. Sus dotes de orador, la potencia de su razonamiento, su audacia frente a ciertos problemas de nuestro tiempo –así como la sabiduría adquirida a lo largo de tantas conferencias dictadas por todos los confines del mundo– amenazaban con dejarme sin voz. Pero muy pronto comprendí que "el ejercicio sería provechoso", según la famosa fórmula inglesa extraída de la literatura llamada de "iniciación".[3]

[1] "Espectro siempre oculto que lado a lado nos sigue./¡Y que llamamos mañana!/¡Oh! ¡Mañana es la gran cosa!/¿De qué estará hecho el mañana ?", Victor Hugo, "Napoléon II", en: *Les chants du crépuscule* (1835), París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, 1964, pp. 838 y 811.

[2] Agradezco a Colette Ledannois por la rapidez y la calidad de su trabajo.

Las notas redactadas por Jacques Derrida llevan la mención J.D.

[3] Se la encuentra en Robert Luis Stevenson, y es retomada por un personaje de Fritz Lang en *Les contrebandiers de Moonfleet* (1954).

Privilegié nueve temas. A mi juicio, cada uno de ellos es el origen de una o varias de las grandes interrogaciones que atraviesan nuestra época, que respondemos con una reflexión donde se mezclan varias aproximaciones: filosófica, histórica, literaria, política, psicoanalítica.

En el primer capítulo evocamos la cuestión de la herencia intelectual de los años setenta, tan desprestigiada hoy. En el segundo tratamos acerca de los múltiples usos, en ambos lados del Atlántico, de la noción de diferencia (sexual, "étnica", cultural, etcétera). En el tercero encaramos el problema de las transformaciones de la familia occidental.

Luego, en el cuarto capítulo, pasamos a una reflexión sobre la libertad humana, para interrogarnos, en el quinto, sobre los derechos de los animales y los deberes que el hombre contrae para con ellos. En una sexta parte interpelamos el espíritu de la Revolución tras el fracaso del comunismo. Los dos últimos capítulos están consagrados, uno a la actualidad de la pena de muerte y su necesaria abolición, el otro a las formas modernas de un antisemitismo presente y venidero.

El libro culmina con un elogio del psicoanálisis, nuestra referencia común a todo lo largo de este diálogo.

É. R.

1. Escoger su herencia

ÉLISABETH ROUDINESCO: Ante todo me gustaría evocar el pasado, nuestra historia común. Hoy es de buen tono reprobar a los pensadores de los años setenta y exigir de quienes los reivindican un "deber de inventario" o, peor aún, un "arrepentimiento". A las obras de dicha época, signadas por la coyuntura tan particular del "estructuralismo", se reprocha desordenadamente: la valorización excesiva del espíritu de rebeldía, el culto del esteticismo, un apego a cierto formalismo de la lengua, el rechazo de las libertades democráticas y una profunda incredulidad para con el humanismo. Me parece que esta proscripción es estéril y conviene encarar nuestra época de una manera muy diferente. Esta consiste en "escoger su herencia", según sus propios términos: ni aceptarlo todo ni barrer con todo.

Usted es el heredero de las obras mayores de la segunda mitad del siglo. Cantidad de ellas surgieron de los sistemas de pensamiento hoy rechazados. Usted "deconstruyó"[1] esas obras, sobre todo las de Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Louis Althusser, Jacques Lacan.[2] Con ellos y en vida de ellos, a par-

[1] Utilizado por Jacques Derrida por primera vez en 1967 en *De la grammatologie* (París, Minuit) [Trad. cast.: *De la gramatología*, México, Siglo XXI], el término "deconstrucción" está tomado de la arquitectura. Significa deposición o descomposición de una estructura. En su definición derridiana, remite a un trabajo del pensamiento inconsciente ("eso se deconstruye") y que consiste en deshacer, sin destruirlo jamás, un sistema de pensamiento hegemónico o dominante.

De algún modo, deconstruir es resistir a la tiranía del Uno, del *logos*, de la metafísica (occidental) en la misma lengua en que se enuncia, con la ayuda del mismo material que se desplaza, que se hace mover con fines de reconstrucciones movibles. La deconstrucción es "lo que ocurre", aquello de lo que no se sabe si llegará a destino, etcétera. Al mismo tiempo, Jacques Derrida le confiere un uso gramatical: el término designa entonces un trastorno en la construcción de las palabras en la frase. Véase "Lettre à un ami japonais" (1985), en *Psyché. Inventions de l'autre*, París, Galilée, 1987, pp. 387-395. En el gran diccionario de Émile Littré puede leerse: "La erudición moderna nos testimonia que en una comarca del inmóvil Oriente, una lengua llegada a su perfección se ha deconstruido y alterado por sí misma por la sola ley del cambio natural del espíritu humano".

[2] Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, París, Plon, 1955 [Trad. cast.: *Tristes trópicos*, Barcelona, Paidós, 1997]; Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), París, Gallimard, 1972 [Trad. cast.: *Historia de la locura en la época clásica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976]; *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966 [Trad. cast.: *Las palabras y las cosas: una arquelogía de las ciencias humanas*, Madrid, Siglo XXI, 1999]. Louis Althusser, *Pour Marx*, París, Maspero, 1965 [Trad. cast.: *Para leer "El Capital"*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985]. Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966. [Trad. cast.: *Escritos*, Siglo XXI, 1987].

tir de sus libros, usted se "explicó" –tiene mucha afición por ese verbo–, se entregó a un trabajo de comentario de textos al tiempo que reivindicaba la importancia que tenían para su evolución las enseñanzas de Edmund Husserl, de Martin Heidegger o de Emmanuel Lévinas.

Fue en esa época, alrededor de 1967, cuando yo empecé a leer sus obras, y sobre todo *De la gramatología* y *La escritura y la diferencia*,[3] como todos los estudiantes de letras de mi generación que se interesaban en la literatura de vanguardia, en la lingüística estructural surgida de Ferdinand de Saussure y de Roman Jakobson. La subversión consistía entonces en afirmar que el sujeto humano está determinado por el lenguaje, por funciones simbólicas, por el destino de una "letra" o de un significante, o incluso por una escritura anterior a la palabra, y finalmente por la existencia del inconsciente en el sentido freudiano. Al tiempo que respetaba el compromiso político de Jean-Paul Sartre, nuestra generación criticaba su resistencia a enfrentar la cuestión del inconsciente en la formación de un sujeto y su humanismo del sujeto "pleno", transparente a sí mismo.[4]

Luego, sobre todo en el segundo coloquio de Cluny, organizado en la primavera de 1970 por *La Nouvelle Critique*,[5] revista del Partido Comunista francés, lo critiqué a usted por considerarlo "infiel" a esa herencia que deconstruía. Por mi parte, yo pretendía ser fiel, pero no dogmática. Luego me sentí más cerca de usted y pensé que había tenido razón de hacer hablar las obras en el interior de sí mismas, a través de sus fisuras, sus blancos, sus márgenes, sus contradicciones, sin tratar de aniquilarlas. De aquí proviene la idea de que la mejor manera de ser fiel a una herencia es serle infiel, es decir, no recibirla literalmente, como una totalidad, sino más bien pescarla en falta, captar su "momento dogmático": "Yo me siento heredero, fiel en la medida de lo posible", dice en una entrevista de 1983.[6] De igual modo, acerca de Lévinas, dice que él "se encuentra en una relación de infidelidad y de fidelidad a la ontología".[7]

[3] Jacques Derrida, *De la grammatologie*, ob. cit.; *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967 [Trad. cast.: *La escritura y la diferencia*, Rubí, Anthropos, Editorial del hombre, 1989].

[4] Véase al respecto Élisabeth Roudinesco, *Généalogies*, París, Fayard, 1994, y François Dosse, *Histoire du structuralisme*, 2 vols., París, La Découverte, 1992.

[5] Este coloquio reunía a intelectuales de todas las tendencias, y más particularmente a escritores cercanos a tres revistas: *Tel Quel*, *Change*, *Action Poétique*. En esta oportunidad presenté una ponencia en la cual mostraba que las tesis de Derrida estaban inspiradas en una visión heideggeriana de lo arcaico cercana a las de Carl Gustav Jung. Narré este episodio en *Histoire de la psychanalyse en France*, t. II (1986), París, Fayard, 1994, pp. 544-545 [Trad. cast.: *La batalla de cien años: historia del psicoanálisis en Francia*, Madrid, Fundamentos]. Véase también *L'inconscient et ses lettres*, París, Mame, 1975. Jacques Derrida me respondió en *Positions*, París, Minuit, 1972 [Trad. cast.: *Posiciones*, Valencia, Pre-Textos, 1976].

[6] Jacques Derrida, *Points de suspension*, París, Galilée, 1998, p. 139. Véase también "Rencontres de Rabat avec Jacques Derrida. Idiomes, nationalités, déconstructions", en *Cahiers Intersignes*, 13, 1998.

[7] Jacques Derrida, "Violence et métaphysique" (1964), en *L'écriture et la différence*, ob. cit.

Los verdaderos adversarios del pensamiento de dicha época aparecieron posteriormente, en 1986, cuando Luc Ferry y Alain Renaut publicaron un libro que tuvo una gran repercusión: *La pensée 68*.[8]

De alguna manera, hoy es usted el último heredero de ese pensamiento que resultó tan fecundo. Me atrevería a decir que hasta es el sobreviviente, porque con excepción de Claude Lévi-Strauss, el resto de los protagonistas de esta escena han muerto. Y todo ocurre como si, a través de la deconstrucción, usted lograra hacerlos vivir y hablar, no como ídolos, sino como los portadores de una palabra viva.

Por lo demás, y sin duda porque es un heredero fiel e infiel, asume en el mundo de hoy la posición de intelectual universal que antaño fue la de un Zola, luego, más recientemente, de un Sartre. Al respecto, encarna una nueva forma de disidencia que su palabra y sus obras (traducidas a más de cuarenta lenguas) llevan de un extremo a otro del mundo. En resumen, tengo ganas de decir que está triunfando.[9]

Al respecto, en ocasiones tengo la impresión de que el mundo de hoy se le parece y se parece a sus conceptos, que nuestro mundo está deconstruido y que se ha vuelto derridiano al punto de reflexionar, como una imagen en un espejo, el proceso de descentramiento del pensamiento, del psiquismo y de la historicidad que usted contribuyó a poner en marcha.

JACQUES DERRIDA: Fiel e infiel, ¡cuánta razón tiene! A menudo me veo pasar muy rápido ante el espejo de la vida, como la silueta de un loco (cómico y trágico a la vez) que se mata siendo infiel por espíritu de fidelidad. Así que estoy listo para seguirla, salvo en la alusión al triunfo. Para nada tengo el mismo sentimiento que usted; y no lo digo por cortesía o modestia. Sin duda, el paisaje ha cambiado. Sin duda, vemos cómo pierden el aliento –pero sin exagerar– los esfuerzos compulsivos, con frecuencia patéticos, atemorizados o desesperados, para *desacreditar* a cualquier precio, no solamente mi trabajo, por supuesto, sino toda una configuración a la que éste pertenece (aunque me vea obligado a reivindicar aquí un triste privilegio: yo atraigo una agresividad más tenaz y encarnizada). Sin duda, se disciernen las señales, en ocasiones igualmente inquietantes, de cierta legitimación. Pero, ¿cómo hablar de "triunfo"? No, y tal vez no sea deseable. Para volver al punto de partida, y para acompañarla en este diálogo, arriesgaré algunas generalidades sobre la noción de herencia.

Es cierto, siempre me reconocí, ya se trate de la vida o del trabajo del pensamiento, en la figura del heredero, y cada vez más, de manera cada vez más asumida, con frecuencia feliz. Al explicarme de manera insistente sobre

[8] Luc Ferry y Alain Renaut, *La pensée 68*, París, Gallimard, 1986.

[9] Jacques Derrida es el autor de poco más de cincuenta libros, a los que se añaden cuantiosos prefacios e intervenciones en obras colectivas. Participó en alrededor de un centenar de entrevistas.

ese concepto o esa figura del legatario, llegué a pensar que, lejos de una comodidad garantizada que se asocia un poco rápido a dicha palabra, el heredero siempre debía responder a una suerte de doble exhortación, a una asignación contradictoria: primero hay que saber y saber *reafirmar* lo que viene "antes de nosotros", y que por tanto recibimos antes incluso de elegirlo, y comportarnos al respecto como sujetos libres. Sí, *es preciso* (y ese *es preciso* está inscripto en la propia herencia recibida); es preciso hacerlo todo para apropiarse de un pasado que se sabe que en el fondo permanece inapropiable, ya se trate por otra parte de memoria filosófica, de la precedencia de una lengua, de una cultura, y de la filiación en general. ¿Qué quiere decir reafirmar? No solo aceptar dicha herencia, sino reactivarla de otro modo y mantenerla con vida. No escogerla (porque lo que caracteriza la herencia es ante todo que no se la elige, es ella la que nos elige violentamente), sino escoger conservarla en vida. En el fondo, la vida, el ser-en-vida, se define acaso por esa tensión interna de la herencia, por esa reinterpretación de la circunstancia del don, hasta de la filiación. Esa reafirmación que al mismo tiempo continúa e interrumpe se asemeja, por lo menos, a una elección, a una selección, a una decisión. Tanto la suya *como* la del otro: firma contra firma. Pero no utilizaré ninguna de esas palabras sin rodearlas de comillas y precauciones. Comenzando por la palabra "vida". Habría que pensar la vida a partir de la herencia, y no a la inversa. Por lo tanto, habría que partir de esa contradicción formal y aparente entre la pasividad de la recepción y la decisión de decir "sí", luego seleccionar, filtrar, interpretar, por consiguiente transformar, no dejar intacto, indemne, no dejar *a salvo* ni siquiera eso que se dice respetar ante todo. Y después de todo. No dejar a salvo: salvar, tal vez, todavía, por algún tiempo, pero sin ilusión sobre una salvación final.

Pero bien ve por qué soy sensible a lo que dijo de la ausencia o la renuncia de toda aniquilación. Siempre –en la medida de lo posible, por supuesto, y por "radical" o inflexible que deba ser una deconstrucción– me prohibí herir o aniquilar. Precisamente, reafirmar siempre la herencia es el modo de evitar esa ejecución. Incluso en el momento en que –y es la otra vertiente de la doble exhortación– esa misma herencia ordena, para salvar la vida (en su tiempo finito), reinterpretar, criticar, desplazar, o sea, intervenir activamente para que tenga lugar una transformación digna de tal nombre: para que algo ocurra, un acontecimiento, la historia, el imprevisible por-venir.

Mi deseo se parece al de un enamorado de la tradición que quisiera librarse del conservadurismo. Imagínese a un loco del pasado, loco de un pasado absoluto, de un pasado que ya no sería un presente pasado, de un pasado a la medida, a la desmesura de una memoria sin fondo; pero un loco que tema la añoranza, la nostalgia, el culto del recuerdo. Doble exhortación contradictoria e incómoda, pues, para ese heredero que sobre todo no es lo que se llama un "herede-

ro". Pero nada es posible, nada tiene interés, nada me parece deseable sin ella. Ella gobierna dos gestos a la vez: dejar la vida en vida, hacer revivir, saludar la vida, "dejar vivir", en el sentido más poético de lo que, por desgracia, se transformó en un eslogan. Saber "dejar", y lo que quiere decir "dejar" es una de las cosas más bellas, más arriesgadas, más necesarias que conozca. Muy cerca del abandono, el don y el perdón. La experiencia de una "deconstrucción" nunca ocurre sin eso, sin amor, si prefiere esa palabra. Comienza por homenajear aquello, aquellos con los que "se las agarra". "Agarrárselas" es una muy seductora, muy intraducible *manera* de la lengua francesa, ¿no le parece?*

Esta "manera" de hacer va bien con una deconstrucción que se agarra, se hace agarrar y se deja agarrar en lo que comprende y toma en cuenta, al tiempo que se prenda de ello.** Concierne a los límites del concepto. En latín o en francés así como en alemán, el concepto (*Begriff*) nombra el gesto de una agarrada, es una incautación. La deconstrucción es considerada hiperconceptual, y ciertamente lo es; en efecto, hace un gran consumo de los conceptos que produce así como de los que hereda, pero solo hasta el punto en que cierta escritura pensante excede la agarrada o el dominio conceptual.*** Entonces intenta pensar el límite del concepto, hasta padece la experiencia de este exceso, amorosamente se deja exceder. Es como un éxtasis del concepto: se lo goza hasta el desborde.

En los textos "deconstructores", en apariencia encarnizados, que he escrito acerca de los autores de los que usted habló, siempre hay un momento en que declaro, con la mayor sinceridad, la admiración, la deuda, el reconocimiento y la necesidad de ser fiel a la herencia para reinterpretarla y reafirmarla interminablemente. Es decir, a mi cuenta y riesgo, de manera selectiva. Jamás hablo de lo que no admiro, salvo si alguna polémica (de la que nunca tomo la iniciativa) me obliga a hacerlo, e intento replicar entonces limitándome a posturas impersonales o de interés general. Si la herencia nos asigna tareas contradictorias (recibir y sin embargo escoger, acoger lo que viene antes que nosotros y sin embargo reinterpretarlo, etc.), es porque da fe de nuestra finitud. Únicamente un ser finito hereda, y su finitud lo *obliga*. Lo obliga a recibir lo que es más grande y más viejo y más poderoso y más duradero que él. Pero la misma finitud obliga a escoger, a preferir, a sacrificar, a excluir, a dejar caer. Justamente para responder al llamado que lo precedió, para responderle y para responder de él, tanto en su nombre como en el del otro. El concepto de responsabilidad no tiene el menor sentido fuera de una experiencia de la herencia. Inclu-

* El giro utilizado es *s'en prendre*. (N. del T.)

** En toda esta frase hay un juego entre *prendre* y *s'éprendre* (agarrar y prendarse). A continuación la versión original: "*une déconstruction qui se prend, qui se fait prendre et se laisse prendre dans ce qu'elle comprend et prend en considération tout en s'en éprenant*". (N. del T.)

*** *En el original:* "*la prise ou la maîtrise conceptuelle*". (N. del T.)

so antes de decir que uno es responsable de tal herencia, hay que saber que la responsabilidad en general (el "responder de", el "responder a", el "responder en su nombre") ante todo nos es asignada, y, de punta a punta, como una herencia. Uno es responsable ante lo que lo precede pero también ante lo venidero, y que por tanto aún está *delante de uno*. *Delante* dos veces, *delante* de lo que *debe* de una vez por todas, el heredero está doblemente endeudado. Siempre se trata de una suerte de anacronía: anticipar en nombre de aquello que se nos anticipa, ¡y anticipar el mismo nombre! ¡Inventar su nombre, firmar de otra manera, de un modo siempre único, pero en nombre del nombre legado, de ser posible!

Tratándose de los años setenta a los que usted aludía, esta doble ley se verifica. Se podrían encontrar otros ejemplos, por supuesto, en los pensamientos filosóficos anteriores, ya se trate de los de Platón, Descartes o Kant, Hegel o Heidegger. Pero como usted eligió privilegiar lo que nos es común, me siento feliz de que esta entrevista comience así. Vamos a seguir, en línea de puntos, algunos momentos de nuestros itinerarios respectivos, allí donde se cruzaron en el tiempo.

A fines de los años sesenta, en efecto, para mí se trataba de heredar, quiero decir, de dar respuesta a una herencia, a un momento de la historia en el que ya se habían elaborado grandes obras que estaban presentes en el campo de la filosofía. No hablo solamente de Husserl o de Heidegger, sino, más cerca de nosotros, en Francia, de Lévinas, de Lacan, de Lévi-Strauss, y, más cerca todavía, de Foucault, de Althusser, de Deleuze por supuesto, de Lyotard. Aunque pueda parecer eclecticismo (pero no había ni la sombra de eclecticismo en todo eso, justamente, se trata de otro lugar de la afinidad, de una "pertenencia" común que queda por definir y que se siente más –incluso un poco demasiado– en el extranjero que en Francia), me sentía muy profundamente de acuerdo con el gesto de cada uno de ellos, por diferente que fuese. Por eso, si se tiene a bien seguir mis textos desde el comienzo, siempre hay un momento en que yo señalo la alianza. Lo hice por *todos* aquellos que acabamos de nombrar.

Pero ese momento fue también el de lo que usted llamó el "sistema". Yo comencé a escribir entre 1962 y 1966, cuando el estructuralismo era no solo un pensamiento sistemático, sino un nuevo pensamiento del sistema, de la forma sistémica, con el predominio del modelo lingüístico en Lévi-Strauss y en Lacan, cualquiera que sea la complicación con que, cada uno a su manera, afectaban a dicho modelo. Por cierto, sentía la fecundidad y la legitimidad de tal gesto, en ese momento, en respuesta a empirismos, a positivismos u otros "obstáculos" epistemológicos, como a menudo se decía. Pero no por eso dejaba de percibir el precio que habría que pagar, o sea, cierta ingenuidad, la repetición un poco jubilosa de viejos gestos filosóficos, la sumisión un poco hipnótica a una historia de la metafísica cuyo programa me veía conducido a descifrar, y

también las combinatorias, todas las posibilidades para mis ojos entonces extenuados, fatigados. Creí poder discernir lo que ese programa podía implicar de esterilizante, hasta de precipitado y dogmático. A pesar, o a través de la "subversión" de la que usted hablaba hace un rato. Pienso sobre todo en el desconocimiento o la negación *práctica* de cierta cantidad de motivos, por ejemplo la ruptura en historia, la interrupción, el pasaje de una fuerza sistémica a otra, etcétera. En ese momento, con precaución, yo insistía mucho en ese motivo de la *fuerza* que el estructuralismo corría el riesgo de neutralizar. Y ese lazo de la fuerza y la historia, a mi juicio, debía ser tomado en cuenta.

Cada vez, la respuesta deconstructiva a obras como las de Foucault, Lévi-Strauss o Lacan era diferente. Y diferente con cada texto. Casi nunca escribí sobre tal o cual autor *en general*, ni traté *la totalidad* de un cuerpo como si fuera homogéneo. Lo que me importa es más bien la distribución de las fuerzas y los motivos en tal o cual obra, y reconocer lo que en ella es hegemónico o lo que se ve secundarizado, hasta negado. También aquí intentaba –cosa que siempre me esfuerzo por hacer– respetar el idioma[10] o la singularidad de una firma. La axiomática estructuralista, común a estos autores, era puesta en práctica cada vez en un estilo diferente, en un lugar y en cuerpos heterogéneos. Para cada una, yo quería descubrir lo que usted llamó el "momento dogmático" –el residuo de credulidad– para "deconstruirlo", respetando siempre la exigencia estructuralista. Nunca dije nada contra el estructuralismo.

É. R.: Por el contrario, escribió una bella frase en 1963 en "Fuerza y significación": "Si algún día se retirara, abandonando sus obras y signos sobre las playas de nuestra civilización, la invasión estructuralista se volvería un objeto de controversia para el historiador de las ideas".[11] Se trata de un homenaje: el día en que el estructuralismo haya desaparecido como fuerza creadora habrá que hacer el duelo pero también evaluar su lugar en la historia de la civilización...

J. D.: Tengo la debilidad de valorar ese gesto. Por eso vuelvo a la cuestión de la aniquilación: en ningún caso –y si a veces es preciso en algún momento polémico, lo lamento de antemano– querría que la deconstrucción sirviera para denigrar, herir o debilitar la fuerza o la necesidad de un movimiento. De ahí

[10] El idioma (*idiome*) es una lengua particular, y el término remite por extensión a la manera de expresarse propia de una época, de un grupo social, de una persona. Según Jacques Derrida, lo idiomático es "una propiedad de la que no es posible apropiarse. Lo rubrica sin pertenecerle. Solo se le aparece al otro y a uno le vuelve únicamente en destellos de locura que reúnen la vida y la muerte", en *Points de suspension*, ob. cit., p. 127. [En francés, *idiome* no es una palabra muy utilizada, y significa lo que É. Roudinesco expresa en la primera oración de la nota. Normalmente se emplea *langue*. N. del T.]

[11] Véase Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, ob. cit.

proviene esa situación que describió hace un rato: en tal o cual momento de un proceso, las alianzas se desplazan y me veo como el aliado de Lacan y de Foucault, lo dije explícitamente, en ciertos contextos. La siniestra mueca del libro grotesco que, en efecto, fue entonces *La pensée 68* (¿realmente es preciso seguir hablando de eso? ¿Le interesa?), distinguió claramente los campos. A veces ocurre que señale mi reticencia respecto de tal o cual momento del pensamiento de Lacan o de Foucault, sabiendo que, a pesar de todo, por ejemplo ante ofensivas tan oscurantistas, permanezco a su lado en el movimiento general de lo que se llama la experiencia o la exigencia del pensamiento.

Por eso la idea de herencia implica no solo reafirmación y doble exhortación, sino a cada instante, en un contexto diferente, un filtrado, una elección, una estrategia. Un heredero no es solamente alguien que recibe, es alguien que escoge, y que se pone a prueba decidiendo. Esto es muy explícito en *Espectros de Marx*.[12] Todo texto es heterogéneo. También la herencia, en el sentido amplio pero preciso que doy a esa palabra, es un "texto". La afirmación del heredero, naturalmente, consiste en su interpretación, en escoger. Él discierne de manera crítica, diferencia, y eso es lo que explica la movilidad de las alianzas. En ciertas situaciones soy el aliado de Lacan contra otros; en otras, objeto a Lacan. No veo en esto ningún oportunismo, ningún relativismo.

É. R.: Usted trata ese tema del enemigo, el amigo y el adversario más particularmente en un seminario donde deconstruye la obra de Carl Schmitt.[13] Usted subraya que, según Schmitt, la diferencia política procede de una discriminación entre el amigo y el enemigo. Sin esta discriminación no hay política. A esto opone una concepción más freudiana de la política, la que "inscribiría el odio en el propio duelo de nuestros amigos".[14] Y cita la famosa historia de los erizos que Freud había tomado de Schopenhauer. Unos puercoespines renuncian a apretarse unos contra otros para luchar contra el frío. Sus pinchos los

[12] Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, París, Galilée, 1993. Véase nuestro capítulo 6: "El espíritu de la Revolución". [Trad. cast.: *Espectros de Marx: el Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, Madrid, Trotta, 1998].

[13] Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, París, Galilée, 1994, pp. 93-129 [Trad. cast.: *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998]. Carl Schmitt, *La notion du politique, théorie du partisan* (1932), París, Flammarion, 1992 [Trad. cast.: *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1998].

Carl Schmitt (1888-1985), jurista alemán y alumno de Max Weber, participó en la vida política de su país a fines de la República de Weimar y comienzos del régimen hitleriano. Amenazado por la SS, renunció a sus actividades en 1936. Detenido por los Aliados en 1945, fue juzgado en virtud de sus lazos con el nazismo y beneficiado luego con un sobreseimiento.

[14] Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, ob. cit., p. 145. Véase Sigmund Freud, "Actuelles sur la guerre et la mort" (1915), en: *Œuvres complètes* (OC), XIII, París, PUF, 1988, pp. 125-137 [Trad. cast.: *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998]; *Psychologie des masses et analyse du moi* (1921), OC, XVI, París, PUF, 1991, pp. 1-83 [Trad. cast.: *Psicología de las masas*, Madrid, Alianza, 2001].

lastiman. Obligados a volver a acercarse en tiempo de helada, terminan por encontrar, entre la atracción y la repulsión, entre la amistad y la hostilidad, la distancia conveniente.

Me parece que de alguna manera es necesario distinguir. Aquellos con quienes usted "se explica" a través de la deconstrucción están cerca de usted, los "otros" no lo están. Tratan de destruir y no de escoger una herencia.

Yo admiro al mismo tiempo los grandes sistemas de pensamiento y el valor de subversión –y por lo tanto de deconstrucción– que despliegan. Por eso, cuando hacía mis estudios de letras en la Sorbona antes de 1968, leía sus textos al mismo tiempo que los de los "otros". Luego me sentí perfectamente representada en la frase que pronunció Lacan en 1969, en respuesta a Lucien Goldmann, quien recalcaba que la historia la hacen los hombres y no las estructuras. Goldmann comentaba de esta manera el eslogan de Mayo escrito sobre un pizarrón de la Sorbona: "Las estructuras no van a la calle". Lacan respondió: "Si hay algo que demuestran los acontecimientos de Mayo es precisamente que las estructuras van a la calle".[15]

Sus textos y los de los "estructuralistas" (Lacan, Foucault, Barthes, Althusser, Lévi-Strauss) servían entonces para criticar a los "enemigos políticos", los partidarios de la vieja Sorbona, que nunca querían hablar ni de literatura moderna ni de lingüística, y mucho menos de psicoanálisis. Me acuerdo, por ejemplo, y lo conté en *Genealogías*, que el titular de la cátedra de lingüística, André Martinet, se negaba a evocar el nombre de Roman Jakobson, su "enemigo", y que sus asistentes, nuestros "maestros", le obedecían. Usted, y los otros, eran la encarnación de la Revolución, de una revolución que reivindicaba las estructuras (y su deconstrucción), pero que lo tenía todo de un compromiso político: la libertad de pronunciar, frente a los mandarines y sus servidores, nombres prohibidos. Son cosas que nuestros conservadores olvidan hoy cuando sueñan con restaurar la vieja escuela republicana. Sin duda, es necesario mantener su espíritu en lo que tiene de progresista. Pero no hay que olvidar nunca hasta qué punto, en ciertos momentos, pudo ser francamente reaccionaria.

Precisamente después yo pude captar la manera en que usted deconstruía los sistemas de pensamiento en el interior de un espacio crítico que no los destruía sino que los hacía vivir de otro modo. Pienso sobre todo en dos intervenciones mayores.

Una se refiere a un capítulo de la séptima parte de *Tristes trópicos* titulado "Lección de escritura". Al describir la vida y las costumbres de los indios Nambikwara, semi nómades del Brasil occidental, entre los cuales había resi-

[15] Jacques Lacan, "Intervention sur l'exposé de Michel Foucault" (1969), en: *Littoral*, 9, junio de 1983. La conferencia que dictó Foucault en la Sociedad Francesa de Filosofía lleva por título "Qu'est-ce qu'un auteur?", retomado en *Dits et écrits*, 1, 1954-1969, París, Gallimard, 1994, pp. 789-821.

dido, Lévi-Strauss[16] muestra cómo la escritura irrumpe en un grupo de indios, que sin embargo no conoce sus reglas, cuando el jefe utiliza trazos dibujados sobre un papel como un medio de hacer creer a los miembros de su tribu que él posee el poder de comunicarse con los blancos. Lévi-Strauss infiere de esto que la escritura es así el instrumento de una colonización, de una violencia, de una explotación que pone fin a un estado natural fundado en el predominio de una palabra plena, no sospechada de inautenticidad. Por mi parte, considero a *Tristes trópicos* como uno de los libros más bellos de la segunda mitad del siglo, tanto por su estilo, la melancolía que lo anima, como por la manera en que mezcla la autobiografía, la reflexión teórica y el relato de aventuras. Lo descubrí y amé cuando era muy joven y desempeñó para mí un papel de despertar político frente a la cuestión de la colonización en general.

Es evidente que ese libro lo impactó y fascinó, ya que le consagra páginas magníficas. Pero, respecto de esa "lección de escritura", usted compara la posición anticolonialista de Lévi-Strauss, que asimila la aparición de la escritura a una violencia ejercida sobre el sujeto, con la de Rousseau. En su *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, en efecto, éste condena la escritura en la medida en que sería una destrucción de la "plenitud de la presencia" y una verdadera enfermedad de la palabra: un "peligroso suplemento". A Lévi-Strauss, continuador de Rousseau, usted opone la idea de que esta protesta contra el escrito no sería más que el señuelo de un etnocentrismo invertido, víctima de la ilusión de un posible origen de la palabra plena como fuente de una ética naturalista o libertaria. Así, la civilización del escrito sería equivocadamente sospechosa de haber contribuido al exterminio de los pueblos llamados "sin escritura". A su juicio, esta actitud sería la señal de una represión de la huella y de la letra –en el sentido freudiano del término– cuyo mecanismo habría que deconstruir para comprender su significación.

Su segunda intervención[17] tiene como objeto la manera en que Foucault comenta el famoso pasaje de las *Meditaciones* de Descartes[18] sobre el origen de

[16] Jacques Derrida, "La violence de la lettre. De Lévi-Strauss à Rousseau", en: *De la grammatologie*, ob. cit. Véanse también Claude Lévi-Strauss, *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, París, Société des Américanistes, 1949; *Les structures élémentaires de la parenté* (1949), La Haya, Mouton, 1967 [Trad. cast.: *Las estructuras fundamentales del parentesco*, Barcelona, Paidós, 1998].

[17] Jacques Derrida, "Cogito et histoire de la folie" (1963), en: *L'écriture et la différence*, ob. cit.

[18] "¿Y cómo podría negar –escribe Descartes– que estas manos y este cuerpo sean míos, de no ser que me comparase con ciertos insensatos cuyo cerebro está tan trastornado y ofuscado por los negros vapores de la bilis que aseguran constantemente que son reyes cuando son muy pobres; que están vestidos de oro y de púrpura cuando están totalmente desnudos o que se imaginan como cántaros o con un cuerpo de gusano? ¡Cómo! Son locos, y no sería yo menos extravagante si me ajustara a sus ejemplos." En "Propos sur la causalité psychique" (1946), en: *Écrits*, ob. cit., Lacan ya deja entender, como más tarde lo hará Derrida, que la fundación del pensamiento moderno por Descartes no excluye el fenómeno de la locura. Véase Élisabeth Roudinesco, "Lectures de *Histoire de la folie* (1961-1986)", en: *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault* (en col.), París, Galilée, 1992.

la locura. En su *Historia de la locura*, Foucault separa en Descartes el ejercicio de la locura del ejercicio del sueño. En el primero, la locura está excluida, y ese decreto de exclusión filosófica anuncia el decreto político del "gran encierro" de 1656. En el segundo, forma parte de las virtualidades del sujeto, cuyas imágenes sensibles se vuelven engañosas bajo el asalto del "Genio Maligno".

Allí donde Foucault hace decir a Descartes que "el hombre bien puede estar loco aunque el *cogito* no lo esté", usted subraya por el contrario que con el acto del *cogito* el pensamiento ya no debe temer la locura porque el "*cogito* vale aunque yo esté loco". Reprocha entonces a Foucault que constituya un acontecimiento en estructura ya que, a su manera de ver, la división entre locura y razón, o sea, el ostracismo contra la locura, no comienza con Descartes sino con la victoria de Sócrates sobre los presocráticos.

Hoy, todos estos debates pueden parecer bien sofisticados, pero tenían una incidencia fuerte sobre el compromiso social y político de toda una generación de estudiantes; y permitían, como había ocurrido con el pensamiento heideggeriano en los años treinta, luego con las reflexiones de Sartre sobre el ser, el otro y la nada, entrar en una modernidad que intentaba reconciliar la estética y la política, el inconsciente y la libertad, el humanismo y el antihumanismo, el progresismo y la crítica de las ilusiones del progresismo; en suma comprender los fenómenos de exclusión, de construcción del sujeto y la identidad, el estatus de la locura, los problemas del racismo y las luchas de la época colonial.

J. D.: En efecto, no hay nada serio en política sin esa aparente "sofisticación" que estimula los análisis sin dejarse intimidar, aunque fuera por la impaciencia de los medios. En el interior de este campo complejo y difícil de recortar hay sitio para diferencias aparentemente microscópicas. Todos esos autores *parecen* sostener el mismo lenguaje. En el extranjero, con mucha frecuencia se los cita en serie. Y es irritante, porque, apenas se miran los textos con precisión, uno percibe que las separaciones más radicales dependen en ocasiones de un pelo. A todas luces, por suerte y por necesidad, fue una época feliz donde se cruzaban todos aquellos que se interesaban en diferencias micrológicas, en análisis de textos muy refinados. Gran nostalgia. Ya ve que sigo inconsolable…

Entonces uno podía oponerse y decidirse sobre desafíos de una gran importancia para el pensamiento, a partir de argumentos que hoy se considerarían mucho más sofisticados o inútilmente sutiles. Mi relación con cada autor era diferente. Para volver a la palabra "deconstrucción", por ejemplo, Foucault me parece más "deconstructor" que Lévi-Strauss, en la medida en que era más impaciente y más rebelde, no tan conservador en política y más comprometido en acciones "subversivas" y luchas "ideológicas", lo que no ocurre con Lévi-Strauss o Lacan. Pero desde otro punto de vista, me parece que Lacan es más audazmen-

te "deconstructor" que Foucault. Por eso me sentí –y lo sigo estando– más cerca de Lacan que de Foucault. Lévi-Strauss es diferente. Mi crítica se refirió primero a un punto muy particular, un pasaje de *Tristes trópicos* (en "La lección de escritura") que, a mi juicio, revelaba una filosofía y una "ideología" cuyos límites traté de expresar y de la que pueden encontrarse otros signos.

Pero después de *De la gramatología*, en un segundo texto sobre Lévi-Strauss, que escribí poco tiempo más tarde ("La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas"),[19] por el contrario intento, al analizar su prefacio a la obra de Marcel Mauss,[20] acompañar a mi manera, suscribiéndola hasta cierto punto, la demostración y la preocupación de Lévi-Strauss. Por consiguiente, relación doble, y una vez más dividida.

Lo que siempre me dejó un poco perplejo con Foucault, más allá del debate sobre el *cogito*, es que, si comprendo muy bien la necesidad de señalar divisiones, rupturas, pasajes de una *episteme* a otra, al mismo tiempo siempre tuve la impresión de que eso conllevaba el riesgo de tornarlo menos atento a secuencias largas, donde podrían encontrarse diferencias incluso más allá del momento cartesiano. Podrían encontrarse otros ejemplos, incluso en textos como *Vigilar y castigar* [21] o en otros más recientes. El gesto típico de Foucault consiste en endurecer en oposición un juego de diferencias más complicado y que se extiende en un tiempo más largo. Para esquematizar en extremo, diría que Foucault instaura en rupturas y en oposiciones binarias un abanico de diferencias más complejo; por ejemplo, el par visibilidad/invisibilidad, en *Vigilar y castigar*. Contrariamente a lo que dice Foucault, no creo que se pase de lo visible a lo invisible en la administración de las penas, a partir del siglo XVIII. Al tiempo que reconozco la legitimidad relativa de tal análisis, según ciertos criterios limitados, estaría tentado de afirmar que en la evolución de los castigos no se pasa de lo visible a lo invisible sino más bien de una visibilidad a otra visibilidad, más virtual. Yo intento demostrar (en un seminario sobre la pena de muerte) que el mismo proceso se orienta hacia otra modalidad, otra distribución de lo visible (y por ende de lo invisible) que hasta puede, por el contrario, extender con consecuencias decisivas el campo virtual de lo espectacular y lo teatral.

Lo mismo ocurre con el *cogito*. Comprendo la exactitud de lo que afirma Foucault a propósito de Descartes, con la salvedad de que en cierto momento puede leerse el acontecimiento del *cogito*, en la demostración hecha por Descartes, como una inclusión (y no como una exclusión) de la locura. Así, el gesto de Descartes puede ser comprendido de otra manera. Y, por supuesto, sus

[19] Jacques Derrida, en *L'écriture et la différence*, ob. cit.

[20] Claude Lévi-Strauss, "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", en Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, 1950 [Trad. cast.: *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979].

[21] Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975 [Trad. cast.: *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 2000].

consecuencias son ilimitadas, no solo para la interpretación de Descartes, desde ya, y eso cuenta, sino para los protocolos de lectura y los dispositivos metodológicos o epistemológicos de *La historia de la locura*...

Lo que me interesó no es simplemente una oposición política (conservador/no conservador) sino el precio que se debía pagar, en cada caso, para que se realizara un progreso. Cada vez, un presupuesto posibilitaba la conquista teórica y la avanzada del saber. Yo buscaba ese presupuesto que hacía del freno, si puede decirse, un amortiguador indispensable de la aceleración...

É. R.: Volveremos sobre esto. Todos esos pensadores de los años setenta *también* son escritores. Ahí está su fuerza. Al igual que usted, yo tengo nostalgia de esa época, pero hay que ir para adelante. Hay recortes que no son los de nuestra generación. Lévi-Strauss tiene una escritura clásica. Pensador naturalista, quiso mostrar la existencia de un *continuum* entre lo biológico y lo cultural. Foucault, en mi opinión, es más un heredero del romanticismo alemán. Por lo que respecta a Lacan, en efecto, y aunque pertenezca a la misma generación que Lévi-Strauss, está más cerca de usted desde el punto de vista del estilo.

En *La pensée 68*, Ferry y Renaut predican un retorno a la filosofía francesa vía Kant, es decir, a una filosofía "neokantiana" de profesores, reprochando a esta época –hacen la amalgama– el ser nietzscho-heideggeriana. ¿En qué sería vergonzoso ser nietzscho-heideggeriano? Hay algo muy político en esas supuestas teorizaciones. Si Francia no se alimentara de la filosofía alemana, y a la inversa, si Alemania no se inspirara en la filosofía de las Luces, sería un desastre para los dos países y para Europa. Los pensadores de quienes hablamos tienen la característica de haber reintroducido en Francia la filosofía alemana. Hasta Lévi-Strauss reivindica su deuda para con Freud y Marx.

Lacan reintrodujo la filosofía hegeliana en el pensamiendo freudiano a partir de la enseñanza de Alexandre Kojève y en una época en que los psicoanalistas franceses querían desterrar de sus filas toda la herencia alemana de Freud. En su caso, la herencia de Husserl, Heidegger, Nietzsche y Lévinas es central. Habla de ello en "Violencia y metafísica".[22]

J. D.: ¡La escritura y Francia! Para tratar de responderle uniré esos dos motivos de "la escritura" (el idioma en la escritura, en la *manera* de escribir) y la "nacionalidad". Primera observación lateral: incluso los que usted acaba de designar como aquellos de los que visiblemente heredo –Heidegger, Lévinas, Husserl– son pensadores que nunca dejé realmente de cuestionar. Y fueron cuestiones graves, centrales. Siempre con una inquietud radical, sin descanso o sin fondo, sobre todo por lo que respecta a Heidegger y Husserl. Pero volveré sobre esto.

[22] Véase *L'écriture et la différence*, ob. cit.

Retomo la cuestión de la escritura y la nacionalidad. Ya se trate de Foucault, de Lévi-Strauss, Deleuze, Althusser o Lyotard, siempre tuve el sentimiento de que –pese a las diferencias de estilo– mantenían con la lengua francesa una relación común. Y en el fondo muy apacible, muy sedentaria. Todos escriben "un francés determinado"; tienen el respeto, no de una actitud académica o convencional, sino de cierto clasicismo. Su escritura no hace temblar la lengua, no hace mover la retórica francesa más tradicional. Frente a ella, tengo la sensación de que todo lo que intento hacer pasa por una lucha cuerpo a cuerpo con la lengua francesa, una lucha turbulenta pero *primordial*, quiero decir donde todo el desafío se fija, donde lo esencial está en juego.

Como usted sabe, siento por esta lengua un amor inquieto, celoso y atormentado. Esto lo tengo en común con Lacan, aunque escribamos de una manera muy diferente. También él tiene una manera de *tocar* la lengua francesa, o de *dejarse tocar* por ella, que, a mi parecer, y si no soy demasiado injusto, no siento en los otros. Comparto con él una atención constante a cierto movimiento de la frase, a un trabajo, no del significante, sino de la letra, la retórica, la composición, la dirección, el destino, la puesta en escena. Por lo tanto, con relación a esto, me siento más cerca de Lacan que de todos los demás. Aunque, desde otro punto de vista, ¡Lacan sea tan francés, Santo Dios, tanto más que yo! Se debe poder decir y pensar todas esas cosas a la vez: todos "ellos" son más "franceses" que yo, y más franceses unos que otros, y sin embargo me atreveré a pretender que entre la lengua "francesa" y yo habrá, habrá habido más amor. Un amor loco, si quiere. ¡Y celos, celos recíprocos, si no parece demasiado insensato!

Aquí se trata de una relación con la francesidad de la lengua, de la letra, la retórica, la composición, de la escena de la escritura. Dicho lo cual, y ya que vuelve a eso, los autores de *La pensée* 68, que jamás pudieron leer a toda esa gente, escribieron un libro repleto de torpezas y groserías, un libro nulo pero sintomático. ¡Interesante por sintomático! A fuerza de mezclarlo todo, terminaron por ignorar las críticas contra Nietzsche y sobre todo contra Heidegger que estaban contenidas en esa "filiación nietzscho-heideggeriana". Actuaron sin mirarlo de cerca, como si pudiera confundirse la elección de una herencia con una incorporación ciega. No quisieron ver las diferencias que se manifestaban en cada uno respecto de Nietzsche o Heidegger. Por lo que a mí concierne, si mi relación con Heidegger era explícita, la discusión con su pensamiento era más bien tormentosa, como lo muestro no solo en *Del espíritu*,[23] donde

[23] Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987 [Trad. cast.: *Del espíritu: Heidegger y la pregunta*, Valencia, Pre-Textos, 1989]. Esta obra fue publicada en el momento de la aparición en Francia del libro de Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, París, Verdier, 1987, que volvía a lanzar el debate sobre la colaboración del filósofo alemán con el nacionalsocialismo [Trad. cast.: *Heidegger y el nazismo*, Barcelona, El Aleph Editores, 1989]. Derrida

está mejor desplegada esta discusión, sino desde mis primeros textos y mis primeras referencias a Heidegger. Aunque deba mucho, como otros, a Heidegger, de entrada me inspiró una intensa inquietud política. Fue también lo que ocurrió, de una manera muy diferente, con Lévinas.

É. R.: Los autores de *La pensée 68* quisieron probar que toda esa generación filosófica era hostil a la democracia. El razonamiento es de un simplismo pasmoso. Se trata de mostrar que Pierre Bourdieu es un "Marx francés", Lacan un "Freud francés", Foucault un "Nietzsche francés" y usted un "Heidegger francés". Esta herencia sería deshonrosa porque, a la manera de ver de los autores, Marx es responsable del gulag, Nietzsche un pobre esteta nihilista incapaz de comprender los progresos de la razón occidental, y Heidegger un simple nazi. Por lo que respecta a Freud, no sería más que un oscurantista surgido de las profundidades del romanticismo alemán y adepto de una visión irracional del inconsciente.

Por lo tanto, los herederos de ese pensamiento llamado "alemán" no serían más que antidemócratas hostiles al humanismo porque critican el ideal del humanismo progresista y son partidarios, cada uno a su manera, de los grandes totalitarismos del siglo. Pero lo peor, según Ferry y Renaut, es que Foucault, Lacan y Derrida son los tres heideggerianos además de ser otra cosa: Foucault es Nietzsche + Heidegger, Lacan es Freud + Heidegger, Derrida es Heidegger + Heidegger.[24] En otras palabras, cada uno de los tres es no solo antidemócrata sino sospechoso de haber tenido simpatía por un filósofo de quien se dice claramente, a todo lo largo del libro, que no sería nada más que un secuaz del nazismo. Por otra parte, precisamente por esta razón, siempre según Ferry y Renaut, la juventud de mayo del 68 los habría seguido: por odio al hombre y adhesión a un comunismo criminal, un antihumanismo sospechoso o un esteticismo dudoso.

---

se manifestó sobre esta obra en una entrevista con Didier Eribon para *Le Nouvel Observateur*: "¿Por qué el archivo espantoso parece insoportable y fascinante? Precisamente porque nadie pudo jamás reducir toda la obra de pensamiento de Heidegger a la de un ideológo nazi cualquiera. De otro modo, ese 'expediente' no tendría un gran interés. Desde hace más de medio siglo, ningún filósofo riguroso pudo ahorrarse una 'discusión' con Heidegger". Véase "Heidegger, l'enfer des philosophes", en *Points de suspension*, ob. cit., p. 194. Tras haber sido sospechoso en Francia de no haberse diferenciado lo suficiente del nazismo de Heidegger, Derrida fue sospechoso en los Estados Unidos de no haber desconfiado lo suficiente de su amigo Paul de Man (1919-1983), profesor y teórico de la literatura en numerosas universidades americanas y reconocido culpable en 1987 de haber mantenido, entre 1940 y 1942, una crónica literaria en un diario belga favorable a la ocupación alemana. Véase Jacques Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, París, Galilée, 1988 [Trad. cast.: *Memorias para Paul de Man*, Barcelona, Gedisa, 1989].

[24] Los autores de *La pensée 68* añaden a la lista a Jean-François Lyotard, él también considerado como heideggeriano desde la publicación de *Le différend*, París, Minuit, 1983 [Trad. cast.: *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1988.]

De paso, Ferry y Renaut olvidan a Althusser, hacen de Bourdieu un marxista, cuando jamás lo fue, y se entregan a una exégesis particularmente ridícula de las obras de Lacan y de Foucault. Además, desdeñan el hecho de que todo el pensamiento francés del siglo, todo el que marcó este siglo, en filosofía y en literatura, de Georges Bataille a Emmanuel Lévinas pasando por André Breton y Alexandre Koyré, fue atravesado por la doble herencia de Nietzsche y de Heidegger, a través de lecturas infinitamente variadas y contradictorias de las obras de esos dos filósofos. En cuanto al pensamiento de Freud, es realmente peligroso decir que es oscurantista o está ligado por un lado al nazismo y por el otro al gulag.[25]

Pero lo que me impacta en ese libro es que se inscribe en una tradición patriotera. Y ese odio a Alemania y a la filosofía alemana, en mi opinión, es tanto más sospechoso cuanto que se manifiesta en el mismo momento en que se juega la construcción política de Europa, de una Europa en la cual la reconciliación entre Alemania y Francia es necesaria para conjurar los demonios del pasado, y sobre todo los nacionalismos.

J. D.: Es cierto, pero no sé si ese punto de vista es profrancés o antialemán. Sigue siendo en nombre de cierto Kant y de la filosofía kantiana como con frecuencia pretenden hablar. Lo que atacan es lo que ellos llaman un estilo, que, hablando de "mí", pretenden reducir a una "ingeniosidad" o una "fecundidad" "léxicas". En mi caso (¡el caso del "heideggerianismo francés", título del capítulo que me dedican!), recuerdo esta fórmula: ellos descubren que "Derrida = Heidegger + el estilo de Derrida". En suma, apenas una manera de escribir.[26] Muchos conflictos y oposiciones no estuvieron motivados tanto por cuestiones de tesis o contenido filosófico como por gestos de escritura. Con mucha frecuencia, algunos autores se determinan por su alergia a una manera de escribir, una manera de tratar la lengua, una escena de escritura, y que, además, se traduce y "se exporta",[27] como lo comprueban con cierta impaciencia. No hay nada fortuito en que me hayan atacado a propósito de la escritura, diciendo "no tiene nada que decir", "escribe de manera diferente", u ocurre que "la gente se interesa en él". Confundiendo la escritura con el estilo y el estilo con la estética, afirman que "Derrida" es Heidegger con una estética diferente. Mientras que si se hubieran tomado el tiempo y la molestia de *leer* lo que yo escribo, habrían visto que los desafíos eran de muy diferente gravedad.

[25] Véase nuestro capítulo 9: "Elogio del psicoanálisis".

[26] "La estrategia derridiana –escriben Ferry y Renaut– consistirá entonces, en el fondo, en ser más heideggeriano que el propio Heidegger", y, más lejos: "Por supuesto, habría que considerar no que Derrida constituye una especie de heideggeriano (un 'heideggeriano francés') sino que Heidegger fue una suerte de prederridiano alemán", en: Luc Ferry y Alain Renaut, *La pensée 68*, ob. cit.

[27] *Ibid.*, p. 166.

Dicho lo cual, comparto su punto de vista –y resumiré de este modo la cosa–, según el cual la cuestión francoalemana fue no solo decisiva para esa época sino que sigue siéndolo hoy. En mi libro sobre la obra de Jean-Luc Nancy[28] vuelvo a esa historia de frontera francoalemana. Y no olvidemos que las Luces también son y no son alemanas. El *Aufklärung* no es exactamente las Luces, ni el *Iluminismo*, etcétera. Acá hay un tejido muy complicado. Pero estoy de acuerdo, en este asunto hay desafíos políticos confesados u ocultos que pasan por la cuestión de la nación, de la tradición nacionalista, en filosofía y en teoría. Esto pasa por la especificidad nacional de la institución universitaria, por todos los desafíos profesionales del campo institucional.[29]

É. R.: Me parece que cada vez que Francia y Alemania estuvieron separadas por nacionalismos exacerbados, fue, como dije, un desastre para Europa. Por el contrario, cuando Alemania y Francia reanudan lazos con las Luces –y en este programa incluyo la crítica de las Luces, la deconstrucción de la filosofía del progreso, por ejemplo–, esta cercanía es *de hecho* un poderoso fermento para la construcción europea. Por otra parte, usted dice que la grandeza real de Europa consiste "en no cerrarse sobre su propia identidad y en avanzar de manera ejemplar hacia lo que no es ella, hacia el otro rumbo o el rumbo del otro".[30]

Cuando escribí *La historia del psicoanálisis en Francia* me di cuenta de que nada era peor que el patrioterismo francés que condujo a tratar al psicoanálisis como "ciencia germana" y por tanto de imputar a Freud, es decir, a la cultura alemana, la voluntad de reducir el hombre al salvajismo de sus pulsiones sexuales. Se ha dicho en Francia que el supuesto "pansexualismo" de Freud era la manifestación de un espíritu "teutón", olvidando por otra parte la especificidad del espíritu vienés finisecular.[31]

J. D.: La resistencia no fue recíproca. Tras la Segunda Guerra Mundial, la resistencia al pensamiento francés fue más fuerte y más intensa en Alemania, y todavía ahora, que la inversa.

[28] Jacques Derrida, *Le toucher. Jean-Luc Nancy*, París, Galilée, 1999.

[29] Entre 1984 y 1988 Jacques Derrida consagró su seminario de la EHESS a la cuestión del nacionalismo y de la relación con el otro: 1 - Nación, nacionalidad, nacionalismo; 2 - *Nomos, Logos, Topos*; 3 - Lo teológico político; 4 - Kant, el judío, el alemán; 5 - Comer al otro. Retórica del canibalismo. Véanse *Psyché*, ob. cit., y *Politiques de l'amitié*, ob. cit., p. 11. [EHESS, *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales. N. del T.]

[30] Jacques Derrida, *L'autre cap*, París, Minuit, 1991, p. 33 [Trad. cast.: *El otro cabo: la democracia para otro día*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1992].

[31] Véanse al respecto Carl Schorske, *Vienne, fin de siècle* (1961), París, Seuil, 1983 [Trad. cast.: *Fin de siglo*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981] y Jacques Le Rider, *Modernité viennoise et crises de l'identité* (1990), París, PUF, 1994.

É. R.: ¿Piensa en la manera en que Jean Beaufret[32] reintrodujo la obra de Heidegger en Francia, cuando su lectura de alguna manera era desterrada de Alemania debido a la colaboración con el nazismo?

J. D.: Pienso en la reacción de Jürgen Habermas.[33] Primero, con tanto desconocimiento como violencia, embistió contra lo que interpretaba como un neoconservadurismo francés (Foucault, Lyotard, yo mismo). *El discurso filosófico de la modernidad*[34] desarrolla con abundancia sus críticas contra mi trabajo, sobre todo a partir de lecturas americanas. Me parecieron más que injustas y las respondí un poco por aquí y por allá, sobre todo en *Limited Inc.*[35] Pero todo esto ya es un poco historia, y hasta fue superado, hasta cierto punto nos explicamos, de manera felizmente muy amigable. Un seminario nos reunió en Francfort en junio pasado, y después durante un encuentro en París. Nuestras elecciones políticas, sobre todo por lo que respecta a Europa, con frecuencia son cercanas, aliadas, cuando no profundamente idénticas; y aparecen como tales en numerosas ocasiones públicas.

É. R.: Usted dice que no hay ni relativismo ni nacionalismo en filosofía. En su ser original, la filosofía es griega. En consecuencia, no es occidental o europea sino universal, por cuanto ha tomado el mundo griego para desplegar luego conceptos fundadores que no pertenecen a ninguna nación ni a ninguna etnia en particular. En otras palabras, todos pueden apropiarse de la conceptualidad filosófica como un universal que no puede ser encerrado en ninguna frontera.

En muchas ocasiones subraya que hay que pensar el mundo contemporáneo a partir de los conceptos suministrados por la filosofía, en la medida en que jamás es idéntica a sí misma, como por otra parte la cultura, de la que también dice que su característica es no tener identidad sino ser portadora de una diferencia.[36] A partir de ahora, pues, la herencia está inscripta en una modernidad que precisamente consiste en no replegarse sobre "lo idéntico a sí". Hoy, este desafío me parece fundamental.

[32] Jean Beaufret (1907-1982): tras una participación activa en la Resistencia antinazi, Jean Beaufret fue el portavoz en Francia de una de las corrientes del pensamiento heideggeriano. Contribuyó al mismo tiempo en un verdadero trabajo de lectura de este pensamiento y en una ocultación del compromiso nazi de Heidegger.

[33] Nacido en 1929 y heredero de la Escuela de Francfurt, Jürgen Habermas rompió con la herencia heideggeriana. Véase *Profils philosophiques et politiques* (1971), París, Gallimard, 1974 [Trad. cast.: *Perfiles filosóficos y políticos*, Madrid, Taurus, 2000].

[34] Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité* (Francfort, 1985), París, Gallimard, 1988 [Trad. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993].

[35] Jacques Derrida, *Limited Inc.*, París, Galilée, 1990.

[36] J. Derrida, *L'autre cap*, ob. cit., y *Du droit à la philosophie*, París, Galilée, 1990.

J. D.: En efecto, no se trata de nada menos: la significación de *la* filosofía. Su "idea", su institución se inscribe ante todo en una lengua y una cultura, en la lengua y la cultura griegas. Por eso no existe en ninguna otra parte fuera de Grecia algo que pueda llamarse rigurosamente "filosofía". En otra parte, si bien hay pensamientos por cierto muy poderosos, y no filosóficos, la filosofía como proyecto específico de un pensamiento del ser nació en Grecia.

Pero nació –y en esto puede seguirse a Husserl y a Heidegger– como el proyecto universal de una voluntad de desarraigo. Si la filosofía tiene una raíz (Grecia), su proyecto consiste al mismo tiempo en levantar las raíces y hacer que lo que se piensa en griego –y más tarde en alemán, según Heidegger– sea liberado en "más de una lengua". Así, pues, de entrada la filosofía se libera, o por lo menos tiende a liberarse, de su limitación lingüística, territorial, étnica y cultural.

Lo universal así proyectado no está dado a la manera de una esencia, pero anuncia un proceso infinito de *universalización*. Durante 25 siglos, ese proyecto de universalización de la filosofía jamás dejó de mutar, de desplazarse, de romper consigo mismo, de extenderse. Hoy debe profundizar ese camino para seguir liberándose cada vez más de sus límites étnicos, geográficos y políticos. La paradoja, en efecto, es que uno se libera del etnocentrismo, y eventualmente del europeocentrismo, en nombre de la filosofía y de su filiación europea. Hay aquí una contradicción viviente, la de la misma Europa, ayer y mañana: no solamente se otorga armas contra sí misma y contra su propia limitación sino que da armas políticas a todos los pueblos y todas las culturas que el propio colonialismo europeo ha sometido. Una vez más, esto se asemeja a un proceso autoinmunitario.

Y a menudo, aquellos que dieron su vida en las luchas por la independencia, lo hicieron a partir de la incorporación de los filosofemas provenientes de la Europa de las Luces. El ejemplo más impactante es el de Nelson Mandela, que incorpora un discurso no solo europeo sino británico. A menudo toma en préstamo una lógica y una argumentación.[17]

Tomemos el ejemplo del derecho internacional. Por sus conceptos, es sustancialmente europeo, pero lleva en sí una transformación del derecho que siempre es perfectible, y por lo tanto inacabada. Es necesario velar por que la parte europea de ese derecho internacional no venga a limitarlo para que uno pueda liberar al derecho de sus propios límites europeocéntricos, pero sin por ello destruir la memoria de ese derecho, pues esta permite y prescribe también su transformación, su perfectibilidad infinita.

[17] Jacques Derrida, "Le dernier mot du racisme" (1983), y "Admiration de Nelson Mandela ou les lois de la réflexion" (1986), en: *Psyché*, ob. cit. Véase nuestro capítulo 6: "El espíritu de la Revolución".

Una vez más, entonces, hay aquí una tarea de deconstrucción interminable: hay que extraer de la memoria de la herencia las herramientas conceptuales que permitan impugnar los límites que esta herencia impuso hasta ahora. En el corazón del derecho inernacional existen lugares donde es menester pasar y desplazar el límite. Los derechos del hombre son perfectibles, se transforman sin cesar. Por eso más vale definir esos derechos arrancándolos de sus límites: reconocer el derecho de las mujeres, el derecho al trabajo, los derechos de la infancia, etcétera. Pero hay que efectuar ese gesto en nombre de una idea del derecho ya presente en el proyecto de la Declaración Universal de los Derechos del hombre, que a su vez está fundada en la declaración de 1789.

De igual manera, si la filosofía griega es europea al inicio, pero si su vocación realmente es universal, esto significa que incesantemente debe liberarse del relativismo. El trabajo filosófico consiste en una liberación constante: hacerlo todo para reconocer pero también superar, sin por fuerza traicionarlo, su propio límite etnocéntrico o geográfico.

2. Políticas de la diferencia

ÉLISABETH ROUDINESCO: El debate sobre el etnocentrismo puede ser planteado a partir de la cuestión de la diferencia. Fue en 1965 cuando usted escribió por primera vez ese término con una "a" (*différance*), en un artículo dedicado a Antonin Artaud, "La palabra soplada",[1] y luego en una larga conferencia, "La *différance*", dictada el 27 de enero de 1968 en la Sociedad Francesa de Filosofía.[2] Yo tendría una tendencia a decir que al comienzo, aunque usted no lo diga explícitamente, ese término hace pensar a la vez en el Nietzsche de El *nacimiento de la tragedia* y en la noción de lo heterogéneo expresada por Georges Bataille. Se trata de definir una suerte de "parte maldita",[3] una diferencia en el sentido del absoluto o de la duplicidad, algo que no se deja simbolizar y que excede la representación. Usted encuentra la huella de esto en el teatro de la crueldad de Artaud, donde no se plantean distinciones entre los órganos del teatro, el autor, el actor y el director. En suma, la différaance sería la "anarquía improvisadora". Sería portadora de negatividad pero también de una alteridad que escaparía sin cesar a lo mismo y a lo idéntico.[4]

[1] Publicado primero en la revista *Tel Quel*, 20, invierno de 1965, retomado en *L'écriture et la différence*, ob. cit. [En francés, *différence* y *différance* se pronuncian del mismo modo. La ambigüedad sólo se percibe por escrito (N. del T.).]

[2] Publicada por primera vez en *Théorie d'ensemble*, París, Seuil, 1968, colección "Tel Quel", retomada en *Marges - de la philosophie*, París, Minuit, 1972.

[3] Inspirándose en el pensamiento de Marcel Mauss, Georges Bataille distingue dos polos estructurales en su análisis de las sociedades humanas y sus instituciones: por un lado lo homogéneo, o campo de la sociedad humana y productiva, por el otro lo heterogéneo (lo sagrado, la pulsión, la locura, el crimen, lo improductivo, los excrementos, las basuras, etc.), imposible de simbolizar o normalizar en el orden de la razón: una existencia "otra" expulsada de todas las normas. A todas luces, Lacan se inspiró en esta noción para inventar el concepto de real, y Foucault también en su concepción de las "particiones" (razón/sinrazón/locura, etc.). Georges Bataille, *La part maudite*, *Œuvres complètes*, t. VII, París, Gallimard, 1976 [Trad. cast.: *La parte maldita*, Barcelona, Icaria, 1987]. Véase al respecto Élisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, París, Fayard, 1993 [Trad. cast.: *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1994].

[4] Esta idea es desarrollada también en "La pharmacie de Platon" (1968), en *La dissémination*, París, Seuil, 1972 [Trad. cast.: *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1975]. En esta lectura del *Phèdre*, Derrida analiza el mito de Theuth (Thot). A la vez dios de la escritura, droga *(pharmakon)* y remedio contra la droga, Theuth, según la lectura platónica, es el que permite inventar la

Una vez más, entonces, hay aquí una tarea de deconstrucción interminable: hay que extraer de la memoria de la herencia las herramientas conceptuales que permitan impugnar los límites que esta herencia impuso hasta ahora. En el corazón del derecho inernacional existen lugares donde es menester pasar y desplazar el límite. Los derechos del hombre son perfectibles, se transforman sin cesar. Por eso más vale definir esos derechos arrancándolos de sus límites: reconocer el derecho de las mujeres, el derecho al trabajo, los derechos de la infancia, etcétera. Pero hay que efectuar ese gesto en nombre de una idea del derecho ya presente en el proyecto de la Declaración Universal de los Derechos del hombre, que a su vez está fundada en la declaración de 1789.

De igual manera, si la filosofía griega es europea al inicio, pero si su vocación realmente es universal, esto significa que incesantemente debe liberarse del relativismo. El trabajo filosófico consiste en una liberación constante: hacerlo todo para reconocer pero también superar, sin por fuerza traicionarlo, su propio límite etnocéntrico o geográfico.

2. Políticas de la diferencia

ÉLISABETH ROUDINESCO: El debate sobre el etnocentrismo puede ser planteado a partir de la cuestión de la diferencia. Fue en 1965 cuando usted escribió por primera vez ese término con una "a" (*différance*), en un artículo dedicado a Antonin Artaud, "La palabra soplada",[1] y luego en una larga conferencia, "La *différance*", dictada el 27 de enero de 1968 en la Sociedad Francesa de Filosofía.[2] Yo tendría una tendencia a decir que al comienzo, aunque usted no lo diga explícitamente, ese término hace pensar a la vez en el Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia* y en la noción de lo heterogéneo expresada por Georges Bataille. Se trata de definir una suerte de "parte maldita",[3] una diferencia en el sentido del absoluto o de la duplicidad, algo que no se deja simbolizar y que excede la representación. Usted encuentra la huella de esto en el teatro de la crueldad de Artaud, donde no se plantean distinciones entre los órganos del teatro, el autor, el actor y el director. En suma, la différaance sería la "anarquía improvisadora". Sería portadora de negatividad pero también de una alteridad que escaparía sin cesar a lo mismo y a lo idéntico.[4]

[1] Publicado primero en la revista *Tel Quel*, 20, invierno de 1965, retomado en *L'écriture et la différence*, ob. cit. [En francés, *différence* y *différance* se pronuncian del mismo modo. La ambigüedad sólo se percibe por escrito (N. del T.).]

[2] Publicada por primera vez en *Théorie d'ensemble*, París, Seuil, 1968, colección "Tel Quel", retomada en *Marges - de la philosophie*, París, Minuit, 1972.

[3] Inspirándose en el pensamiento de Marcel Mauss, Georges Bataille distingue dos polos estructurales en su análisis de las sociedades humanas y sus instituciones: por un lado lo homogéneo, o campo de la sociedad humana y productiva, por el otro lo heterogéneo (lo sagrado, la pulsión, la locura, el crimen, lo improductivo, los excrementos, las basuras, etc.), imposible de simbolizar o normalizar en el orden de la razón: una existencia "otra" expulsada de todas las normas. A todas luces, Lacan se inspiró en esta noción para inventar el concepto de real, y Foucault también en su concepción de las "particiones" (razón/sinrazón/locura, etc.). Georges Bataille, *La part maudite*, *Œuvres complètes*, t. VII, París, Gallimard, 1976 [Trad. cast.: *La parte maldita*, Barcelona, Icaria, 1987]. Véase al respecto Élisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, París, Fayard, 1993 [Trad. cast.: *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1994].

[4] Esta idea es desarrollada también en "La pharmacie de Platon" (1968), en *La dissémination*, París, Seuil, 1972 [Trad. cast.: *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1975]. En esta lectura del *Phèdre*, Derrida analiza el mito de Theuth (Thot). A la vez dios de la escritura, droga *(pharmakon)* y remedio contra la droga, Theuth, según la lectura platónica, es el que permite inventar la

Una vez más, a través de esta conceptualidad sofisticada, usted plantea un problema esencial a nuestra modernidad. ¿Cómo puede pensarse la diferencia como un universal sin ceder ni al comunitarismo ni al culto narcisístico de las pequeñas diferencias? ¿Cómo escapar a la psicología de los pueblos, rebautizada etnopsicología –con sus variantes (etnopsiquiatría, etnopedagogía, etnopediatría, etnopsicoanálisis, etc.)–, o a las teorías del "arquetipo", que rechazan la idea misma de una universalidad posible del sujeto humano, más allá de todas sus diferencias culturales, sociales, etcétera?

JACQUES DERRIDA: Entonces, ¿república o democracia? Ante todo, si lo permite, algunas proposiciones abstractas sobre la différance y las diferencias. Lo que el motivo de la différance tiene de universalizable frente a las diferencias es que permite pensar el proceso de diferenciación más allá de toda especie de límites: ya se trate de límites culturales, nacionales, lingüísticos o incluso humanos. Hay différance no bien hay una huella viviente, una relación vida/muerte, o presencia/ausencia. Esto se relacionó muy pronto, para mí, con la inmensa problemática de la animalidad.[5] Hay différance no bien hay algo viviente, no bien hay una huella, a través y a pesar de todos los límites que la más fuerte tradición filosófica o cultural creyó poder reconocer entre "el hombre" y "el animal".

Por tanto, realmente hay aquí un poder de universalización. Luego la différance no es una distinción, una esencia o una oposición sino un movimiento de espaciamiento, un "devenir-espacio" del tiempo, un "devenir-tiempo" del espacio, una referencia a la alteridad, a una heterogeneidad que no es primero oposicional. De aquí proviene cierta inscripción de lo mismo, que no es lo idéntico, *como* différance . Economía y aneconomía a la vez. Todo eso era también una meditación sobre la cuestión de la relación del significado con el significante (y por tanto de cierta lingüística saussuriana tal y como dominaba, en su forma esquemática y a menudo simplificada, muchos discursos de la época).

Luego, mi trabajo se desplegó en un largo cuestionamiento de todas las diferencias consideradas como simples oposiciones. Insisto en ello, la différance no es una oposición, ni siquiera una oposición dialéctica: es una reafirmación de lo mismo, una economía de lo mismo en su relación con el otro, sin que sea necesario, para que exista, cuajarla o fijarla en una distinción o un sistema de oposiciones duales. Por supuesto, es posible extraer de esa proposición de apa-

---

escritura como remedio del olvido. Pero la escritura es también lo que adormece, y por lo tanto una figura del mal, una figura que él pretende erradicar. Para escapar de esta presencia del *pharmakon* platónico, es preciso, pues, contra Platón, reivindicar a este como una différance y al mismo tiempo recuperar a Sócrates, el que no escribe, detrás de Platón, el que escribe y que cierra la farmacia. Se encuentra aquí la idea, ya desarrollada en el primer capítulo, de una vuelta posible de un discurso dominante contra sí mismo.

[5] Véase nuestro capítulo 5: "Violencias contra los animales".

riencia abstracta todos los resortes necesarios para el cuestionamiento de éticas y políticas que usted ordena bajo la etiqueta del comunitarismo.

De una manera general, y por mil razones que explico en otra parte, en particular en *El monolingüismo del otro*,[6] siempre desconfié del culto de la identidad, así como de lo comunitario, que con tanta frecuencia le está asociado. Continuamente, trato de recordar la disociación cada vez más necesaria entre lo político y lo territorial... Por lo tanto, comparto su inquietud ante la lógica comunitaria, ante la compulsión de la identidad, y resisto, como usted, a ese movimiento que tiende hacia un narcisismo de las minorías que se desarrolla en todas partes, inclusive en los movimientos feministas. En ciertas situaciones, no obstante, hay que asumir responsabilidades políticas que nos ordenan cierta solidaridad con los que luchan contra tal o cual discriminación, y para hacer reconocer cuándo una identidad nacional o lingüística amenazada, marginalizada, puesta en minoría, deslegitimizada, o incluso cuando una comunidad religiosa es sometida a la opresión.

Esto en modo alguno me impide desconfiar de la reivindicación identitaria o comunitaria *en cuanto tal*. Pero debo hacerla mía, por lo menos provisionalmente, allí donde compruebo una discriminación o una amenaza. En este caso, ya se trate de las mujeres, los homosexuales u otros grupos, puedo comprender la urgencia vital del reflejo de la identidad. Puedo entonces aceptar una alianza momentánea, prudente, al tiempo que subrayo sus límites, haciéndolos tan explícitos e inteligibles como sea posible. Por lo tanto, no vacilo en apoyar, por modestamente que sea, causas tales como las de las feministas, los homosexuales, los pueblos colonizados, hasta el momento en que desconfío, hasta el momento en que la lógica de la reivindicación me parece potencialmente perversa o peligrosa. El comunitarismo o el Estado-nacionalismo son las figuras más evidentes de ese riesgo, y por tanto de ese límite en la solidaridad. El riesgo debe ser reevaluado a cada instante, en contextos móviles que dan lugar a transacciones siempre originales. En esto no hay ningún relativismo; por el contrario, es la condición de una responsabilidad efectiva, si algo semejante existe.

La responsabilidad política ante situaciones siempre complejas, contradictorias y sobredeterminadas, como se decía antes, es tratar de calcular el espacio, el tiempo y el límite de la alianza. Por eso me siento dividido entre los dos motivos del *republicano* y el *democrático*. Ambos términos son cercanos, pero cada vez más disociados u opuestos, de manera un poco artificial, en Francia, donde esta polaridad es cada vez más acusada. Sin embargo, me gustaría ser *a la vez* republicano y demócrata. Según la situación, según los contextos o los destinatarios, acentúo el movimiento hacia un polo o el otro. Usted sabe que las opciones políticas a menudo están determinadas por acentuaciones más

[6] Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, París, Galilée, 1996. [Trad. cast.: *El monolingüismo del otro*, Buenos Aires, Manantial.]

que por oposiciones claramente definidas: soy esto o aquello. No, yo soy esto y aquello; y soy *más bien* esto que aquello, según las situaciones y las urgencias.

É. R.: ¿Qué piensa usted, en esta perspectiva, del debate sobre la paridad?[7]

J. D.: Yo desconfiaba mucho del discurso, la lógica y la retórica de lo que se llama extrañamente la paridad, en parte, sin duda, por las mismas razones que usted. Me inquieta la inscripción de la diferencia sexual en la Constitución.

É. R.: Con el riesgo de instaurar cuotas.

J. D.: Sí, por ejemplo. Pero a partir del momento en que me dicen: "No hay más que una elección binaria. Hay que votar sí o no a la paridad así determinada", percibo que, si voto en contra, corro el riesgo de ratificar una situación catastrófica. Francia es el país más retardatario en lo que respecta a la presencia, y sobre todo a la representación, de las mujeres en la vida política. Si me intiman a votar "a favor" o "en contra", en ese momento, y a pesar de todas mis reservas, votaré a favor de la paridad, porque si voto "en contra" estaré confirmando un hecho masivo e intolerable: la subrepresentación de las mujeres en política en un grado desconocido en Europa, y con las consecuencias o las implicaciones más graves. En particular; las que requirieron desde el comienzo, hace más de 35 años, la deconstrucción más insistente y explícita, una deconstrucción de todos los efectos de falogocentrismo[8] que no pretendía solamente ser "teórico" o "especulativo" sino concreto, efectivo, político.

É. R.: Me parece que existen otros medios para luchar contra esta subrepresentación, y me pregunto por qué alcanza ese grado en Francia cuando en otros campos de la vida social las mujeres son tan numerosas como los hombres para ejercer los mismos oficios, y hasta claramente mayoritarias en ciertas ocasiones: es lo que ocurre sobre todo en los estudios y los oficios de la psicología. Según ciertos sociólogos y estadísticos, la feminización de una

[7] En febrero de 1999, el Parlamento francés adoptó un texto que introducía la diferencia de los sexos en el artículo 3 de la Constitución: "La ley determina las condiciones en las cuales está organizado el acceso igualitario de las mujeres y los hombres a los mandatos electorales y funciones electivas". Así se encuentra inscripta en la ley la paridad, y por tanto la obligación legal de una representación de esta diferencia. La inscripción de este apartado permite que la Asamblea vote leyes que extenderán *de facto* la paridad a todos los niveles de la sociedad civil. Contradice el artículo 2, que estipula la indivisibilidad de la soberanía republicana.

[8] Término creado por Jacques Derrida, a partir de falocentrismo y logocentrismo, para designar la primacía concedida por un lado por la filosofía occidental al *logos* platónico y, por el otro, por el psicoanálisis al simbolismo grecofreudiano del Falo, según el cual solo existiría una sola *libido* (o energía sexual) y que ésta sería de esencia masculina.

profesión sería la señal de su desvalorización. A decir verdad, no estoy tan segura.

En todo caso, me pronuncié contra la paridad porque pienso que no se hace avanzar la lucha de las mujeres con cuotas, lo que me parece hasta humillante. Además, algunos partidarios de la paridad, sobre todo mujeres, pretendían hacer entrar a los adversarios de la paridad en la categoría de los misóginos y los reaccionarios, acusándolos de querer "borrar la diferencia de los sexos" y tomando como blanco a Simone de Beauvoir, a quien reprochaban no haberse realizado plenamente como mujer porque no había sido madre. De ahí proviene la renovación entre esos adeptos de la paridad de una concepción "maternalocentrista" de la feminidad: no existe desarrollo de la mujer fuera de la maternidad. Se trata de algo pasado de moda.[9]

En otros países de Europa, sobre todo en Suecia, no fue necesario votar una ley para que las mujeres estén presentes en la vida política. Tal vez habría que reflexionar en la manera en que progresa la lucha contra las desigualdades y por qué, en ciertos sectores, existe tal disparidad entre hombres y mujeres.

J. D.: Yo expliqué mi opinión en un artículo publicado por el diario *L'Humanité*.[10] Y aclaro por qué, a mi juicio, recurrir al derecho, a la transformación constitucional, en este asunto, confirmaba un síntoma: los partidos y políticos franceses, a diferencia de los de otros países europeos, habían recurrido a una *decisión* jurídico-política *formal* allí donde jamás pudieron ni quisieron cambiar las cosas, precisamente a causa de la resistencia de su propio cuerpo. Una resistencia paralizada, paralizante. Contra un falocentrismo que ya no se podía asumir públicamente, ante una disimetría ya ridícula y espectacular en Europa, realmente fue preciso que una parte de los partidos ejercitase la violencia sobre la otra.

É. R.: Lo que usted afirma, si comprendo bien, es la necesidad de estar siempre a la vanguardia de las luchas contra las formas más amenazadoras de trabas a la libertad, con la condición luego de criticar los excesos suscitados por las luchas.

[9] Es la significación del artículo que publiqué en *Le Monde* del 11 de febrero de 1999, en respuesta al de Sylvane Agacinski del 6 de febrero de 1999. Para las tomas de posición contra la paridad, véase *Le piège de la parité*, París, Hachette Littératures, 1999, colección "Pluriel".

[10] Jacques Derrida, "Mes 'humanités' du dimanche", en *L'Humanité*, 4 de marzo de 1999: "adelante con la paridad, entonces. Paliativo puramente francés en verdad, por no decir parisino y tan poco universalizable (se habla demasiado y tan ligeramente de una universalidad de ambos lados) que muchas otras democracias europeas, sin una modificación constitucional de este tipo, pudieron alcanzar o acercarse al resultado buscado [...]. La trampa del debate constitucional significa que nadie tiene confianza en sus propias fuerzas políticas [...] eso es lo que se perfila, enfrente, en ciertos discursos, bajo la forma más hipnótica de un fantasma maternalista: la mujer determinada en su esencia, como madre, y que podría elegirse como tal, naturalmente sola".

J. D.: En efecto, hay que tener en cuenta el contexto de la manera más sutil posible sin ceder al relativismo. No soy partidario de ningún "comunitarismo" liso y llano, y en cuanto tal. Pero en ciertas situaciones, que deben analizarse cada vez de manera singular, puedo verme llevado a adoptar posiciones que quizá se asemejen, a la manera de ver de la gente apurada, a eso mismo que impugno: el relativismo y el comunitarismo. Y además no olvidemos nunca la evidencia masiva, que a menudo intentan disimular (o disimular*se*) aquellos que se hacen los abogados elocuentes del universalismo contra el comunitarismo o el diferencialismo, del principio "republicano" contra el principio "democrático", etcétera. No olvidemos nunca que los ejemplos de "comunidades" asociadas a la idea de un "comunitarismo" siempre son comunidades minoritarias (o minorizadas), subrepresentadas, hasta reducidas al silencio. Sin embargo, lo que se defiende bajo la bandera de la universalidad laica y republicana también es (y eso es lo que no se quiere decir ni ver) una constelación *comunitaria*: la república *francesa*, la ciudadanía *francesa*, la lengua *francesa*, la unidad indivisible de un *territorio nacional*, en suma, un conjunto de rasgos culturales ligados a la historia de un Estado-nación, encarnado en él, en su tradición, y en una parte dominante de su historia, etcétera.

Acabo de privilegiar la "nacionalidad", el soberanismo del Estado-nacional que se une a ese "republicanismo"; pero hubiera podido hablar del falocentrismo heterosexual que denuncia el comunitarismo supuesto de las "mujeres" y de los "Gays and Lesbians", etcétera. Como esta "comunidad" es la más fuerte, como es ampliamente hegemónica en el contexto de este debate, le niegan más fácilmente su índole de "comunidad", y todos los intereses comunitarios que defiende. El que protesta contra el comunitarismo "democrático" en nombre de la universalidad "republicana" también es, casi siempre, la comunidad más fuerte, o bien aquella que aún se cree la más fuerte, y tal vez pretende continuar en ese camino, resistiendo las amenazas provenientes de comunidades diversas y todavía minoritarias...

É. R.: Al respecto, y como usted enseña desde hace tanto tiempo en numerosas universidades americanas, quisiera interrogarlo sobre la noción de "corrección política" (*political correctness*, o incluso lo "políticamente correcto"). Este término fue inventado por los conservadores para designar de manera peyorativa una política de enseñanza considerada de "izquierda y radical" (en el sentido americano del término) y que consistiría en releer las obras clásicas de la literatura, la filosofía o la historia del arte a partir de un criterio multiculturalista. Habría que "corregir" entonces tales obras cercenándoles lo que contienen de "incorrecto" respecto de las minorías oprimidas (mujeres, negros, hispanos, homosexuales, colonizados, etcétera). De aquí proviene la idea de "censurar" todos los textos de la cultura occidental (de Platón a Freud, pasando por Sade)

que implicarían pasajes llamados "incorrectos" para con las minorías. Esta revisión de la enseñanza se desarrolló esencialmente en departamentos de inglés, de francés y de literatura comparada.[11] Se apoya en otro movimiento llamado de "discriminación positiva" (*affirmative action*), que consiste en instituir por la vía de la legislación un tratamiento preferencial en favor de esos mismos grupos humanos víctimas de la injusticia. Esta política descansa sobre la idea de que, para reparar una desigualdad, conviene valorizar una diferencia contra otra diferencia.

En 1995 yo lancé una petición con Philippe Garnier para denunciar ese puritanismo que había conducido a anular una gran exposición consagrada a Freud en la Library of Congress de Washington porque ésta –claramente ortodoxa y perfectamente discutible– excluía los trabajos de cierta cantidad de historiadores llamados "revisionistas" que impugnaban esa ortodoxia.[12] Considerándose víctimas de un ostracismo, éstos lograron impedir que se celebrara la exposición. En nuestra petición habíamos utilizado la frase "políticamente correcto" para designar a los fanfarrones de la ortodoxia y, por esa razón, usted se negó a firmarla, aunque estaba totalmente de acuerdo con la propia iniciativa.[13] Me gustaría mucho que hoy aclarara su postura. ¿No cree que hay un peligro real de extensión de este pensamiento políticamente correcto en los Estados Unidos?

J. D.: Producto de importación, el dispositivo llamado "*politically correct*" también es una escopeta de dos gatillos, o, si prefiere, una doble trampa. Uno escapa al primer tiro solamente para caer con el segundo. Se trata del sitio de un debate de alto riesgo y, por ello, voy a tratar de avanzar con lentitud y prudencia. Mi irritación ante el uso, y sobre todo el abuso, de ese seudoargumento es ante todo una respuesta francesa. Hay que dejar esa expresión, "*politically correct*", en su lengua de origen. Lamento que se haya importado esa consigna o ese eslogan americano para denunciar todo cuanto no agrada

[11] Véase al respecto la posición de John R. Searle, "Crise des universités?", en *Le Débat*, 81, septiembre-octubre de 1994, pp. 177-191.

[12] El término de revisionismo fue adoptado por cierta cantidad de investigadores americanos que reclaman una revisión de los conceptos fundadores del freudismo. Esta corriente nada tiene que ver con el negacionismo, que niega la existencia de las cámaras de gas. De manera general, el revisionismo en historia es una corriente que pretende ser crítica de los dogmas establecidos y que en ningún caso puede asimilarse a un negacionismo, consistente en negar la realidad de hechos consumados. En Francia fue Henry Rousso quien introdujo el término de negacionismo en *Le syndrome de Vichy*, París, Seuil, 1987. Véase nuestro capítulo 7: "Acerca del antisemitismo venidero".

[13] La petición fue publicada en *Les carnets de psychanalyse*, 8, 1997. Acerca de las polémicas, véanse *Le Monde* del 14 de junio de 1995 y *Pourquoi la psychanalyse?*, París, Fayard, 1999, pp. 136-138 [Trad. cast.: *¿Por qué el psicoanálisis?*, Barcelona, Paidós, 2000].

(porque realmente eso es lo que ocurre) o para acusar de ortodoxia sospechosa y rígida, hasta de neoconformismo de izquierda, todos los discursos críticos que invocan una norma o recuerdan una prescripción ética o política. Tomemos por ejemplo el caso Renaud Camus.[14] No bien alguien se indigna con justa razón por el contenido de un libro semejante (libro tan asombroso, por lo demás, tanto por la ceguera ingenua y la necedad "sociológica" que se despliegan en cada página como por las pulsiones y los tics literarios estilo "vieja Francia de derecha"), ahí lo tenemos acusado sin demora, por tal o cual voz autoautorizada, de querer instaurar un pensamiento, en verdad una policía llamada "políticamente correcto". Por lo tanto, desde hace mucho tiempo me sublevé contra el abuso mecánico, sobre todo en Francia, y contra los efectos retóricos o polémicos de esa expresión armada que, a fuerza de chicanas (porque esa es en verdad la chicana), pretende meter en cintura todo pensamiento crítico, toda protesta, toda rebelión. No bien alguien se alza para denunciar un discurso o una práctica, lo acusan de querer restablecer un dogmatismo o una "corrección política". Ese otro conformismo, ese contra-conformismo, me parece igualmente grave. Puede convertirse en una técnica fácil para acallar a todos aquellos que hablan en nombre de una causa justa. Imagínese la escena: alguien protesta contra tal o cual perversión (pongamos el racismo, el antisemitismo, la corrupción política, la violencia conyugal, qué sé yo, la delincuencia o el crimen), entonces lo señalan con el dedo diciendo: "¡Terminemos con lo políticamente correcto!" Sabemos que esa escena se reproduce en todas partes, y justamente en la secuencia que usted evocaba: los que se alzaron

[14] Renaud Camus, *La Campagne de France*, París, Fayard, 2000. Puesto en venta en abril de 2000, el libro de este escritor, autor de unas cuarenta obras, entre ellas varios volúmenes de un diario íntimo, contenía algunos pasajes antisemitas y racistas. En el estilo de la tradición maurrasiana, Renaud Camus defendía en él a los "franceses de cepa" contra los inmigrantes y se entregaba a una contabilidad de los periodistas "judíos" que trabajaban en France Culture, al tiempo que explicaba hasta qué punto lo descomponía el nazismo y la *Shoah*. Estos pasajes caían bajo el peso de la ley de 1881, modificada por la de 1972, que reprime como un delito toda forma de incitación pública al odio racial. Por lo tanto, fue retirado de la venta, antes de suscitar una intensa polémica. Algunos tomaron el partido de Renaud Camus esgrimiendo la amenaza de una censura o de una "corrección política" e invocando el derecho para todo escritor a una libertad de expresión sin límite; los otros, por el contrario, subrayaron la necesidad de someterse a la ley y oponerse a la venta de obras que contenían tales expresiones. Jacques Derrida fue uno de los firmantes de la petición lanzada por Claude Lanzmann, que calificaba de "criminales" los pasajes racistas y antisemitas del libro (véase *Le Monde* del 25 de mayo de 2000). Luego, al estudiar las obras anteriores de Renaud Camus, varios comentadores comprobaron que estaban mechadas de reflexiones idénticas que, unas veces, habían escapado a la vigilancia del editor habitual del autor, y otras, habían sido expurgadas para ser reemplazadas por espacios en blanco (véase *Le Monde* del 3 de agosto de 2000). Precisamente en esta forma se volvió a vender en julio *La Campagne de France*. La polémica desembocó finalmente en un amplio debate público referente a las relaciones entre el derecho, la censura y la literatura. Sobre esta cuestión, véase nuestro capítulo 7: "Acerca del antisemitismo venidero".

contra tal o cual frase de Renaud Camus, en suma, ¡*también* fueron acusados de ser "políticamente correctos"!

Siempre es peligroso traducir o importar un término de manera ciega, o, en ciertos casos, instrumentalizarlo sin recordar o sin ser capaces de comprender la procedencia de su uso en el contexto actual de la sociedad americana. Allí, la denuncia de la *political correctness* en su origen es masivamente conservadora y organizada, habría que decir manipulada, por grupos políticos conservadores del Congreso y el Senado.

É. R.: Tratemos de comprender a qué apunta esta denuncia.

J. D.: Algunas obras –pienso sobre todo en el libro de Dinesh D'Souza–[15] presentaron la universidad americana en su conjunto como un lugar totalmente dominado por censores que querrían dirigir todo en nombre de la *political correctness* y defenderían fanáticamente dogmas tales como el comunitarismo, el feminismo, el antirracismo, etc., y en ocasiones el posmodernismo, el posestructuralismo o incluso, o a veces sobre todo, la diabólica deconstrucción. A menudo esto es caricaturesco, y el síntoma se denuncia por sí mismo.

É. R.: ¿Realmente es exagerado?

J. D.: Sí, algunos tienen interés en hacer circular estadísticas imaginarias. En la universidad americana existen fanáticos, por supuesto, y como aquí doctrinarios inflexibles que querrían censurar o excluir todo cuanto no está de acuerdo con esta *political correctness*. Pero no es un fenómeno masivo, como a menudo se tiende a creer o a hacer creer.

É. R.: En todo caso eso puede llegar, por ejemplo, hasta a expurgar de los textos filosóficos del pasado de palabras consideradas insultantes para con tal o cual comunidad.

J. D.: Independientemente de tales censores terroristas, es cierto que, de manera mucho más extendida, hay una vigilancia –que considero necesaria, allá y acá– respecto de todas las señales que, en la enseñanza, en el lenguaje, pueden recordar el falocentrismo, el racismo, la segregación racista. No hablo aquí de los aspectos caricaturescos de esta política. Caricatura hay, pero es minoritaria.

[15] Dinesh D'Souza, *The End of Racism*, Nueva York, The Free Press, 1995. Las tesis excesivas de D'Souza fueron criticadas sobre todo por Denis Lacorne, en "Des coups de canon dans le vide?" y "La civilisation occidentale dans les universités américaines", en *Vingtième Siècle*, 43, 1994, pp. 4-17. Véase también Érica Fassin, "Les intellectuels, la politique et l'université aux États-Unis", en: *Annales* E.S.C., 2, 1993, pp. 265-301

É. R.: Caricatura que de todos modos apuntaría a expurgar los textos del pasado.

J. D.: En ocasiones esos excesos aparecen y, en ese caso, los conservadores tienen el derecho de quejarse. Y con ellos otros, que entonces tienen razón de hacerlo. Ni yo mismo me privo. Pero, más allá de la caricatura, que es minoritaria y poco presente, una ética general de la vigilancia me parece necesaria respecto de todas las señales que, aquí o allá, en el lenguaje, la publicidad, la vida política, la enseñanza, la escritura de los textos, etc., pueden alentar por ejemplo la violencia falocéntrica, etnocéntrica o racista.

Hay que recordar que en los Estados Unidos, a pesar del progreso de los derechos cívicos, el racismo es un fenómeno masivo. Actualmente trabajo en la pena de muerte,[16] y no hay duda de que la casi totalidad de los condenados a muerte ejecutados son negros. Entre los prisioneros, la gran mayoría son negros. Y negros (¡afroamericanos!) pobres. Recordarlo o enseñarlo, analizar este fenómeno con insistencia, ¿es ceder a lo "políticamente correcto"? En ese país hay una opresión racial indiscutible, tan visible como a menudo negada. Oponerse a ello sin descanso, ¿es ceder a lo "políticamente correcto"? Por su parte, la situación de las mujeres, aunque los síntomas de desigualdad sean diferentes, requiere luchas legítimas y explica esa figura del feminismo americano que con frecuencia se tiene el error y la ligereza de criticar en Francia. La historia de la *affirmative action* es compleja, y usted sabe que actualmente, incluso entre los negros, se denuncian sus efectos perversos y negativos. Sigue siendo cierto que, en muchos aspectos, ya se trate de la situación de las mujeres o los negros, los Estados Unidos son también, por un lado, un país, digamos, en vías de desarrollo, un país donde las desigualdades son masivas.

É. R.: ¿Mucho más que en Europa?

J. D.: ¡Por supuesto! Y en todo caso distintamente distribuidas que en Europa. Por eso la vigilancia debe ser incansable.

A propósito de los homosexuales, no se pueden negar los fenómenos de exclusión. El ostracismo (confesado o negado) de que aún son víctimas –también en Europa– depende de la misma lógica. Utilizar las palabras *political correctness* como un eslogan para disparar sobre todo lo que apela a la vigilancia me parece peligroso. Y sospechoso. Cuando el término no favorece a conservadores en guerra, es imprudentemente retomado por gente de izquierda bastante refinada pero a resguardo de esos "lugares" peligrosos y duros (la opresión, la represión, la exclusión, la marginalización).

[16] Véase nuestro capítulo 8: "Penas de muerte".

En resumen, al tiempo que me sublevo ante el abuso "francés" de esa nueva "consigna", recuerdo una vez más que en los Estados Unidos –donde ese movimiento *(political correctness)* es mucho menos extendido y poderoso de lo que dicen, al menos en su forma caricaturesca– la vigilancia sin duda se impone, con tal que, so pretexto de vigilar, uno no se adormezca o cierre los ojos ante todos los males "americanos" que engendraron, en respuesta, tales abusos de lo *politicaly correct*. Esos males están primero y son mucho más graves.

É. R.: En todo caso, ¿no piensa que cuando uno ejerce un magisterio como el suyo y es capaz de elaborar conceptos muy sofisticados, no tiene el deber de ir al frente y pensar *también* en los peligros de los retrocesos y los efectos perversos producidos por los movimientos de emancipación y por lo que se llama el posmodernismo?

J. D.: ¿No es lo que intento hacer tratando de evitar o demostrar lo que acabo de llamar la doble trampa?

É. R.: No conozco tan bien como usted los Estados Unidos, y sin duda por esa razón no me adapto tan bien a esos modos de pensamiento, pero cada vez que voy siento una terrible violencia. Permítame una anécdota. Vi cómo nuestro amigo Yosef Hayim Yerushalmi[17] abandonaba una sala de profesores, durante una fiestita que nos reunía, sencillamente porque tenía ganas de fumar y en ese lugar era imposible. La exclusión del fumador me parece propiamente espantosa, ese señalamiento de la "diferencia" (y no de la diferancia) en los lugares públicos, con los fumadores de un lado y los no fumadores del otro, a mi manera de ver, implica una división en compartimientos inaceptable.

J. D.: No se olvide que en Francia se votó una ley del mismo tipo.

É. R.: Sí, pero muy felizmente no se aplica aquí con la misma rigidez, y creo que se lo debemos a la Revolución y a nuestro ideal republicano, que valoriza la integración del otro tal como es y no tal como uno desearía que fuese. Este principio descansa en la idea de que la integración produciría en sí un cambio. Tal manera de marcar la diferencia de manera negativa la veo también en ese puritanismo que obliga a los profesores a dejar la puerta abierta cuando reciben a estudiantes, para evitar que los acusen de tentativa de dominio o de seducción. Estoy de acuerdo con usted en subrayar que hay que luchar incesantemente por la emancipación, pero, por ejemplo a propósito de las mujeres, tengo la sensación de que la batalla está en la buena senda, aunque subsistan

[17] Véase nuestro capítulo 9: "Elogio del psicoanálisis".

numerosas desigualdades, mientras que los hombres, a su vez, están amenazados de ser mañana las víctimas de cierto maternalocentrismo...

J. D.: En el texto al que hice referencia,[18] lo que evocaba es precisamente ese problema de la *mater*, ese nuevo argumento, ese viejo-nuevo argumento de autoridad maternitaria.

En cuanto al proceso de "acoso sexual" que invade ciertas universidades americanas, también me parece inquietante. Por lo demás, algunas legislaciones son tan cómicas como aterradoras: un profesor en su oficina no puede recibir a una estudiante sin dejar la puerta abierta. En ocasiones corre el riesgo de que lo acusen porque sonrió, dirigió tal "cumplido" a una estudiante, la invitó a tomar un café, etcétera. En este caso puede ser perseguido por la ley, por la ley interna de la universidad o por la ley en general. Esto instala un microclima de terror, y en ocasiones da lugar a complots tan perversos como el mal que se pretende atacar, incluso a instrumentalizaciones implacables. Dicho lo cual, el acoso sexual existe, nunca lo olvidemos, y no solamente en la universidad, ¡y no solamente en los Estados Unidos!

É. R.: Voy a ir mucho más lejos que usted. Las prohibiciones sobre la sexualidad, tratándose de un alumno y un profesor, me parecen insensatas, incluso si uno ejerce un poder transferencial más evidente sobre el otro.

J. D.: Siempre es la cuestión llamada del "poder". En principio, en la legislación sobre el *sexual harassment*, los lazos consensuales son considerados menos graves. La figura del mal es el abuso de una autoridad fuera de su campo de ejercicio supuestamente normal. En el espíritu y la letra puntillosa de la ley, hay que condenar al profesor (en ocasiones, muy raramente, a la profesora) que abusa de una relación de poder virtual para seducir a alguien que, en el fondo, depende de él (o de ella) en, digamos, su curriculum...

É. R.: Lo que me parece aberrante.

J. D.: Sí y no.

É. R.: En las pasiones amorosas siempre hay poder y dominio de uno sobre el otro, de uno y otro.

J. D.: Es indiscutible.

[18] Jacques Derrida, "Mes 'humanités' du dimanche", art. cit.

É. R.: ¿Cómo se puede zanjar la cuestión? ¿Qué significa consensual? Los amantes pelean todo el tiempo y jamás se podrán solucionar las pasiones sexuales y amorosas ante los tribunales. Me parece peligroso querer hacerlo. Hay aquí una injerencia en la vida privada que me parece grave e inútil. En otros términos, pienso que nuestras sociedades democráticas deberían ser extremadamente vigilantes en la cuestión del libre ejercicio de la sexualidad y las pasiones amorosas entre adultos.

J. D.: La dificultad es siempre distinguir entre, por un lado, una violencia sexual en cierto modo "tolerable" por ser "estructural", la que habita la pasión y las relaciones amorosas –las que siempre, en efecto, implican una forma de disimetría, hasta de doble disimetría violenta, aquí refinada, sutil, sublime, platónica o romántica, allá brutal y masiva–, y, por el otro, tipos de agresión para los cuales es difícil trazar la distinción. Por eso las leyes condenan la violación, o por lo menos lo que todo el mundo coincide en llamar "violación", aunque la pasión mejor compartida jamás excluye cierta disimetría de la cual nunca está borrada la escena de la violación, y que hasta da cuenta del deseo de los amantes.

É. R.: Yo estoy de acuerdo en condenar todas las violencias físicas, pero la dificultad sobreviene no bien se trata de violencia psíquica.

J. D.: La llamada "violencia psíquica" puede alcanzar grados y formas de *crueldad*, como se dice, que nunca hay que subestimar. En cuanto a todos esos tipos de violencia, un juego confuso y perverso acarrea la categoría del "acoso sexual" tal como se puso en práctica en los Estados Unidos, en un clima de dramatización donde no todo el mundo, por lo demás, pierde la cabeza. ¿Dónde pasa la frontera entre una violencia legítima, irreductible, de alguna manera, aquella de la que hablábamos hace un rato, y la violencia llamada anormal o abusiva?

É. R.: Esto nos conduce a la cuestión de lo normal y lo patológico. Mi tendencia sería decir que la frontera separa de un lado el exceso y el abuso de poder, la explotación del cuerpo o la transformación del sujeto en mercancía y, del otro, la transferencia, la pasión, la dominación, la servidumbre voluntaria.

J. D.: Tomemos el caso del psicoanálisis y la homosexualidad. En su libro, y en las cuestiones que usted redactó para los Estados generales del psicoanálisis (EGP), subraya que la exclusión de la homosexualidad debe cesar porque descansa en un concepto dudoso de perversión.[19]

[19] Élisabeth Roudinesco, *Pourquoi la psychanalyse?*, ob. cit.; "Rapport sur la psychanalyse dans le monde", dictado el 8 de julio de 2000.

É. R.: Fui radical, en efecto. Creo que hay que abandonar la famosa regla no escrita instaurada en 1921 por los dirigentes de la IPA[20] (Ernest Jones, Sandor Ferenczi) que prohibía a los homosexuales el acceso al oficio de psicoanalista por causa de perversión. Como si la categoría de "perverso" se aplicara solamente a los homosexuales. Por lo demás, como usted, yo soy favorable al PaCS.[21] Tomé partido no solamente por el PaCS sino por la abolición de toda forma de clasificación que haría de la homosexualidad una "tara", una "anomalía" o una desviación; en suma, contra una terminología que sería discriminatoria. Por otra parte, Freud había sido prudente al respecto,[22] y Lacan, en la Escuela Freudiana de París (EFP, 1964-1981), aceptaba practicantes homosexuales.

[20] Fundada por Freud en 1910, la International Psychoanalytical Association (IPA) está compuesta hoy por diez mil miembros que representan treinta y dos países.

[21] El Pacto Civil de Solidaridad [PaCS] entró en vigor en Francia gracias a una ley votada el 15 de noviembre de 1999. Permite que las parejas (homosexuales o heterosexuales) legalicen su unión mediante un contrato específico.

[22] Véase Élisabeth Roudinesco y Michel Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, París, Fayard, 1997, nueva edición 2000.

3. Familias desordenadas

ÉLISABETH ROUDINESCO: Me gustaría proseguir con la cuestión de la homosexualidad evocando con usted la normalización de esto en las sociedades democráticas. Por lo que a mí concierne, defiendo la idea de que es necesario aceptar que las parejas homosexuales puedan tener hijos: por adopción, homoparentalidad, coparentalidad[1] o inseminación artificial con dador (de esperma) (IAD). De buena gana se dice que en estas situaciones se renuncia a transmitir al niño la idea de la sacrosanta existencia de la "diferencia anatómica de los sexos"[2] que sería necesaria para la elaboración de todas las diferencias imaginarias y simbólicas. Me parece que esta afirmación es inexacta. Nada permite decir hoy que los "hijos de homos", como se designan a ellos mismos, estén más perturbados que los otros o sean más ignorantes de esa famosa diferencia.[3] Esa diferencia se transmitirá al niño porque lo que permanece invariable es la realidad biológica de la fabricación de un ser humano. Resta saber si esta diferencia es el componente mayor de las otras diferencias. De todos modos, ninguna disciplina (psicoanálisis o antropología) puede sublevarse contra una realidad social de ese tipo, aunque sepamos que toda sociedad humana descansa en la existencia de prohibiciones, funciones simbólicas, leyes, límites, etcétera.

JACQUES DERRIDA: Estaría tentado de decir, de manera un poco abstracta y negativa, que *no hay que prohibir* esa experiencia. Una vez que haya sido con-

[1] La coparentalidad es una situación en la cual una madre lesbiana o un padre gay elaboran el proyecto de tener y educar un niño con compañeros de los cuales unos son los padres biológicos y otros los padres sociales que educan al niño. Así, el copadre puede ser un padre legal, un padre social o un padre biológico. La homoparentalidad es un término que apareció en 1997 para designar una situación en la que por lo menos un padre se asume como homosexual.

[2] Véanse al respecto Daniel Borillo, Éric Fassin, Marcela Iacub, *Au-delà du PACS. L'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*, París, PUF, 1999, y Martine Gross (comp.), *Homoparentalités, états des lieux. Parentés et différence des sexes*, Issy-les-Moulineaux, ESF, 2000.

[3] En Holanda, donde el matrimonio de los homosexuales es admitido por la ley desde septiembre de 2000, alrededor de 20 mil niños son educados en situaciones de coparentalidad o de homoparentalidad. En un testimonio recogido por *Le Nouvel Observateur*, 1859, 22-29 de junio 2000, Théo, de 7 años, declara: "Vivo con mamá y Tata. Tata es como una mamá, salvo que es más severa. Nunca tuve un papá. El que hizo el bebé para ayudarnos fue un amigo de mamá [...]. Más tarde yo voy a vivir con una niña, no es tan complicado para hacer bebés".

siderada lícita, pasará lo que deba pasar. Incluso en los casos más normales, sucede lo que sucede: hay familias llamadas normales en las cuales los niños legítimos son muy desdichados. La adaptación a nuevas estructuras parentales está en curso, y proseguirá. Irreversiblemente, creo, aunque aquí o allá puedan preverse reacciones, frenos, desigualdades de ritmo. Esa mutación será más difícil en "nuestras" sociedades para los niños adoptados por parejas homosexuales. Pero una ley represiva no cambiaría nada. Hay que hacer todo lo posible para dar condiciones legales de ejercicio a prácticas donde se manifiesta el deseo, en todo caso donde, como en el matrimonio heterosexual, hoy se supone presente en la mayoría de los casos. Luego, por supuesto, habrá fracasos (¡hasta curas psicoanalíticas que intentarán "tratarlos"!), como los hay en las familias llamadas normales y legítimas. En el horizonte se anuncia la cuestión mucho más general del *modelo* de la célula familiar occidental típica, la pareja heterosexual con dos o tres niños. Este modelo dominante, que sigue siendo, no lo olvidemos, el de la "pareja", comprende, incluye o induce otras parejas, toda una combinatoria de parejas con tal que, y es la única condición requerida por el modelo, sigan siendo parejas, "cabeza a cabeza". La pareja homosexual sigue siendo una "pareja" que, a su vez, también requiere niños legítimos. ¿Por qué no? ¿Tan lejos estamos de la norma dominante? ¿No puede reconstituir, quiero decir conservar, de manera a veces muy conservadora, en esa situación aparentemente nueva, sus funciones más tradicionales (figura del padre, de la madre, etc.)? Numerosas mutaciones se hallan en curso, entre las cuales la adopción de niños por homosexuales no es más que un caso particular. No estoy seguro de que sea lo más grave o lo más transgresor.

É. R.: Por ejemplo, en el caso de la IAD. Mayoritariamente ocurre con mujeres homosexuales mucho más que con hombres que, cuando son homosexuales, deben recurrir a madres portadoras. En un caso, hay una continuidad entre el orden biológico y la orientación sexual, en el otro hay un corte porque un hombre no puede ser inseminado pero puede dar su esperma. Me parece que esa disimetría se encuentra en la distribución de los roles y de la organización psíquica inconsciente: los hombres en pareja se conducen más bien como educadores, tíos o tutores, frente a los niños que tienen a cargo, mientras que las mujeres imitan más fácilmente el modelo parental heterosexual. Me pregunto si el peligro en general –tanto entre los homosexuales como entre los heterosexuales– no deriva del lugar excesivo concedido a la omnipotencia materna. Es sabido que la mujer, al hacerse madre, se ve obligada a una posición de omnipotencia frente al lactante en estado de dependencia. Si esta potencia fusional de la madre con el hijo es necesaria durante los primeros meses de vida para la socialización futura de éste, la madre luego debe renunciar por sí misma a él para que el niño pueda abrirse al mundo de la alteridad,

a lo que se llama "el tercero", encarnado primero por el padre, y por ende, en principio, por el que ocupe simbólicamente el lugar del padre, un lugar que puede ser el del otro o el del "diferente" (cualquiera que sea su sexo).

Por otra parte, yo compruebo que las parejas homosexuales tienden a mostrarse como tan "normales" como las tradicionales, al punto de imitarlas de manera en ocasiones caricaturesca. Me pregunto entonces si ese deseo de normalidad cesará con la detención de las discriminaciones sociales o si, por el contrario, se acentuará.

J. D.: ¿Acaso una pareja de hombres homosexuales propone o impone dos padres a su hijo? No estoy seguro. ¿Una pareja de mujeres homosexuales engendra dos madres? ¿No hay siempre, en todas estas situaciones, "entre nosotros", un padre y una madre, padre y madre? ¿Hasta abuelos, tíos y tías, toda suerte de relevos y sustitutos, como siempre, entre los amigos, etcétera? Más allá de toda interpretación jurídica, me pregunto sobre todo cómo (y si) el modelo familiar, referencia muy estable y fundadora para la teoría psicoanalítica, podrá, al transformarse, transformar al psicoanálisis.

Entre Freud y sus sucesores, incluido Lacan, la teoría edípica supone un modelo fijo: la identidad estable del padre y la madre. Y sobre todo de una madre *supuestamente* irremplazable. Habrá que volver sobre este punto que considero decisivo. A largo plazo, lo que debería verse afectado por lo que desplaza el modelo familiar es precisamente la aproximación psicoanalítica de esta cultura. Esa mutación del psicoanálisis mismo debería corresponder por lo demás a lo que considera su misión primera: ocuparse ante todo de aquello que, directamente o no, concierne al modelo familiar y a sus normas. El psicoanálisis siempre quiso ser un psicoanálisis de las familias.

É. R.: Me parece que desde ya hay dos posiciones: la de los dogmáticos, atados a un modelo congelado que tiende a borrarse de la realidad social –aunque más no fuera con las familias recompuestas– y la de los modernos, más "deconstructores" y sensibles a las transformaciones inducidas por los propios sujetos. Yo me ubico del mismo lado que usted: a partir del momento en que se corporiza, en que existe una realidad nueva, el psicoanálisis –como por otra parte cualquier otra disciplina– debe pensarla, interpretarla y tenerla en cuenta, y no condenarla, porque eso equivaldría a excluirla o negarla, y por tanto a transformar una disciplina en código de deontología y a convertir a sus practicantes en censores o procuradores.

J. D.: Ya que usted me alcanza la palabra "deconstrucción", podría mostrarse que la deconstrucción siempre fue "de la familia", "deconstrucción de la familia" (con algunas pequeñas consecuencias "revolucionarias" que le dejo imagi-

nar del lado de la sociedad civil y del Estado). También a veces digo que la deconstrucción es "lo que ocurre" o lo que ocurre como lo im-posible. Bueno, se convierte en "lo que ocurre a la familia" pero como lo im-posible. Puede seguirse el trayecto de estas proposiciones hasta los problemas que acabamos de evocar (PaCS, coparentalidad, homoparentalidad, inseminación artificial, etcétera). La transformación del medio psicoanalítico que usted evoca en su último libro[4] –esa nueva generación de analistas y pacientes– no deja de estar relacionada con la transformación de la estructura familiar.

Nos enfrentamos con una transformación de la propia sociedad, con una transformación de ese modelo de que acabamos de hablar: ya se trate de la sexualidad, de la familia monoparental, de los niños ilegítimos o legítimos. Esta turbulencia social producirá efectos sobre la escena psicoanalítica: por el lado de los pacientes y por el de la formación de los clínicos. Conjunto indisociable: transformación del campo social –o del campo simbólico– por un lado, transformación de la profesión analítica por el otro.

É. R.: ¿No cree que la tesis freudiana de la revalorización de la función paterna por el sesgo del falocentrismo sea la única que piensa a la vez la deconstrucción de la familia y su destino venidero en un mundo en mutación? En otras palabras, tengo la impresión de que la familia es eterna, que no está en peligro, que su riqueza consiste al mismo tiempo en su anclaje en una función simbólica y en la multiplicidad de sus recomposiciones posibles.

J. D.: ¿A qué se llama la "familia"? Yo no diría sin vacilar que la familia es eterna. Lo que es inalterable, lo que seguirá atravesando la Historia, es que hay, o que *haya, algo que se llama* familia, un lazo social organizado en torno de la procreación. La familia llamada "animal"[5] también merecería ser analizada en su complejidad, como lo hacen los primatólogos. Pero habría que reintroducir el desafío de sus trabajos en el campo del psicoanálisis, de la filosofía, de la antropología. Bastante poco se interesa uno, me parece, en las estructuras simbólicas, sociales y familiares propias del mundo llamado "animal".

Como usted sabe, suponiendo incluso que la prohibición del incesto sea un rasgo esencial de lo "propio del hombre" o de la "cultura" antropológica (enorme problema que aquí dejo picando), existe una modalidad de evitamiento del incesto entre ciertos primates que podría ser tenida en cuenta y hacer mover muchas cosas.

Por tanto, yo no hablaría de una "eternidad" de cualquier modelo familiar sino de una transhistoricidad del lazo familiar. Y el modelo al que Freud –con

[4] Élisabeth Roudinesco, *Pourquoi la psychanalyse?*, ob. cit.
[5] Véase nuestro capítulo 5: "Violencias contra los animales".

tantos otros– se refiere es solamente el de una secuencia. Muy larga y muy corta a la vez, según la escala escogida. Muy larga porque cubre milenios, y muy corta porque, bien lo vemos, fue *instituida*, y llegará el momento, por otra parte se está anunciando, en que será, si no destituida, por lo menos endiabladamente complicada. Ya, y desde hace mucho tiempo, está terriblemente sobredeterminada. No sé si es previsible la duración de la microrreflexión actual sobre la familia monoparental o sobre la adopción de niños por parejas homosexuales. Su porvenir es incierto. Desde ya, siempre habrá "algo que se llama familia", pero ¿a qué se parecerá su "organización" dentro de siglos o milenios? Difícil de decir. Con la palabra "organización", me refiero aquí a lo que instituye un modelo normativo, hasta legal y dominante en una sociedad dada. Pero ya se alegren o lo deploren, la experiencia efectiva, y cada vez singular, no se doblega, jamás se sometió a esa "organización" estatutaria. ¡Eso también es el inconsciente! ¡Con el "sin-familia"!

¡Con un hombre y una mujer se pueden hacer muchas cosas! ¡Con la diferencia sexual (y la homosexualidad no es indiferencia sexual) pueden imaginarse tantas configuraciones llamadas "familiares"! E incluso en lo que nosotros consideramos como "nuestro" modelo más estable y familiar, ¡hay tantas subespecies! Los "progresos" de la genética liberan o aceleran nuestra imaginación, regocijada, aterrorizada, o ambas cosas a la vez, ante toda suerte de fenómenos que no diré desconocidos, sobre todo no por el inconsciente, pero todavía no "registrados" por lo que podría llamarse, en el sentido amplio, el estado civil…

É. R.: ¿En qué piensa?

J. D.: En familias donde habría no solamente dos o tres madres, sin contar los padres, sino también en familias compuestas de 3 + n padres. Eso ya existe.[6] En el inconsciente de las familias más "formales". Si usted toma seriamente en cuenta la complejidad *ya* efectiva de las relaciones parentales en las sociedades occidentales, tiene una primera idea de la futura madeja.

Así, cabe imaginarse una recomposición, una combinatoria extremadamente complicada, producida no solo a partir de una lógica interna de la transformación sino a partir de las transformaciones tecnogenéticas, y de las reacciones a la clonación, a los injertos de órganos, a la inseminación artificial. Se seguirán reinventando medios de "normalizar", no digo "naturalizar", los efectos más inéditos, en apariencia inasimilables y monstruosos de esos nuevos poderes tecnogenéticos. Ya, respecto de las perspectivas de la clonación, felizmente se

[6] En ciertos casos de IAD, un niño puede salir de tres "madres": la primera hace el don de sus ovocitos, la segunda lleva el niño y lo pare, la tercera lo adopta y educa. Se distinguen así una madre genética, una "portadora" (o sustituta) y una llamada "social". La legislación sobre la filiación es diferente según los países. En Francia, la madre legal es la madre social.

empieza a relativizar, a diferenciar, a complicar las primeras reacciones, los primeros delirios reactivos, cuyos esquemas ideológicos y presuposiciones metafísicas fueron objeto de análisis críticos, por no decir deconstrucciones, desde hace tanto tiempo. ¡Como si la clonación[7] comenzara con la clonación! ¡Como si no hubiera diferentes clonaciones! Como si no hubiera una manera clonesca de reproducir el discurso contra la clonación.

En todas partes donde hay repetición y duplicación, hasta semejanza, hay clonación, es decir, en todas partes en la "naturaleza" y en la "cultura", que nunca prescinde de cierta clonación. La cuestión, pues, nunca será la de un "sí o no" a la clonación sino la de un "cómo": cómo tratar la diferencia o la reproducción de lo idéntico, y ante todo "¿qué es la duplicación?" ¿Puede formularse la pregunta "¿qué es?" sin que una duplicación virtual, y por lo tanto sin que cierta clonación haya posibilitado este lenguaje?* No digo esto para embarullar las cosas y evacuar una cuestión grave. Recuerdo cosas que deberían ser, que comienzan a ser evidentes: antes de pensar en monstruosas generaciones de clones armados hasta los dientes y dispuestos a invadir Europa, es sabido que ciertas clonaciones terapéuticas pronto serán dominables y útiles, y por lo tanto muy pronto consideradas como indispensables. La distinción entre clonación terapéutica y reproductiva no es procedente mientras no se haya respondido a preguntas de apariencia filosófica: por ejemplo, ¿qué es una reproducción ("natural" o no, "artificial" o no: por lo tanto, ¿qué es la "naturaleza"?, etcétera)?

¿Qué es la integridad de una persona? ¿En qué momento y según qué criterios se define su origen? ¿Qué es un nacimiento? ¿Qué cosa, en la "naturaleza" o en la "cultura", es ajeno a toda "clonación", etcétera? Estas viejas preguntas siguen siendo o vuelven a ser muy nuevas, gracias en particular a esas mutaciones tecnogenéticas. Por eso siempre habrá no LA familia sino *algo que se llama* familia, lazos, diferencias sexuales,[8] "relación sexual" (incluso allí donde no la hay, como diría Lacan), un lazo social alrededor del alumbramiento en todas sus formas, efectos de proximidad, de organización de la sobrevida, y del

[7] Sobre la cuestión de la clonación, véase nuestro capítulo 4: "Imprevisible libertad".

* En francés la duplicación salta a la vista: *qu'est-ce que c'est?* Si traducimos palabra por palabra, sería "¿qué es eso que eso es?". (N. del T.)

[8] "Relación desde ya no a-sexuada, ni mucho menos, sino sexuada de otra manera, más allá de la diferencia binaria que gobierna el bienestar de todos los códigos, más allá de la oposición femenino/masculino, más allá de la bisexualidad también, de la homosexualidad o la heterosexualidad, que equivalen a lo mismo. Precisamente soñando con salvar por lo menos la posibilidad de esta cuestión me gustaría creer en la multiplicidad de voces sexualmente marcadas, en esa cantidad indeterminable de voces entremezcladas, en ese móvil de marcas sexuales no identificadas cuya coreografía puede acarrear el cuerpo de cada 'individuo', atravesarlo, dividirlo, multiplicarlo, ya sea clasificado como 'hombre' o 'mujer', según los criterios en uso", en: *Points de suspension*, ob. cit., pp. 167-168.

derecho. Pero esta persistencia de un orden no produce ninguna figura *a priori* determinable de cualquier modelo familiar.

É. R.: En el fondo, unos piensan que toda forma de organización psíquica no es más que una construcción cultural o social, los otros, por el contrario, sostienen la idea "naturalista" según la cual la sociedad –y por lo tanto el psiquismo– tendría un fundamento biológico determinante. En esta perspectiva, unos piensan que la homosexualidad es una cultura, a la manera de un género[9] (*gender*), una identidad construida, otros afirman que es innata, hasta genética, instintual. Algunos homosexuales sueñan inclusive que unos sabios descubrirán un día el gen de la homosexualidad, lo que entonces permitiría negar que esta pueda depender de un entorno o de una organización psíquica inconsciente.

En este debate tropezamos con la idea de un posible fundamento biológico de las sociedades humanas.[10]

J. D.: No me gustaría dejarme encerrar en la opción naturalismo/constructivismo. Y no considero legítima ninguna de las cuantiosas oposiciones conceptuales que son llamadas, presupuestas o consideradas como adquiridas en tal opción. Yo intento no ser ni naturalista ni constructivista, si esta última palabra remite a una suerte de confección artefáctica totalmente desarraigada, fuera de toda premisa biológica. Entre ambos, usted inscribe el concepto de *psiquismo*. Todavía es preciso saber qué se entiende por *psique* En Freud, la relación entre lo psíquico y lo biológico, como usted sabe, siempre está suspendida, diferida a una elaboración venidera, en las generaciones futuras, y por lo tanto, en verdad, muy complicada.[11]

En todos estos problemas, que son considerables, no quisiera renunciar ni a uno ni al otro. Me gustaría tratar de encontrar una senda para tomar en cuenta los determinismos genéticos y biológicos, complejos en sí mismos y no simplemente "naturales". En lo biológico y en lo genético hay cifrados cambios de orientación, "lenguajes" y "escrituras". En otras palabras, existe una suerte de "cultura", hasta una "técnica" de lo genético, que posibilita todo tipo de construc-

[9] Es la tesis de Didier Eribon, que utiliza las categorías de Pierre Bourdieu, en *Reflexions sur la question gay*, París, Fayard, 1999 [Trad. cast.: *Identidades: reflexiones sobre la cuestión gay*, Barcelona, Bellaterra, 2000]. Acerca del gen de la homosexualidad, véase Elisabeth Roudinesco, *Pourquoi la psychanalyse?*, ob. cit.

[10] Véase al respecto Françoise Héritier, *Masculin féminin. La pensée de la différence*, París, Odile Jacob, 1996 [Trad. cast.: *Masculino, femenino: el pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Ariel, 1996].

[11] Freud nunca abandonó la idea de encontrar un fundamento biológico a la organización psíquica, cosa que no le impidió renunciar a construir una "biología del espíritu". Por el contrario, se orientó hacia la construcción de una metapsicología, distinta de la psicología clásica, y que apuntaba a elaborar modelos teóricos no directamente relacionados con una observación clínica.

ciones. Por lo tanto, no quiero renunciar al saber biológico o genético en lo que tiene de abierto, de progresivo y perfectible.

Sin embargo, la *psique* –o la cultura, o lo simbólico, para retomar, sin acreditarlas, esas equivalencias tan a menudo consideradas como seguras– toma el relevo, un relevo dif*era*ncial, justamente, de las leyes llamadas geneticobiológicas. En ciertos "momentos", esta *différance* puede interrumpirlas; en otros, puede introducir, en la inmanencia de lo viviente, la economía de una nueva configuración. La propia interrupción pertenece al campo de los posibles genéticos o biológicos. No son solamente "momentos" diferentes de la difer*a*ncia. Difer*a*ncia significa a la vez *lo mismo* (lo viviente solamente diferido, sustituido, reemplazado por un suplemento vicariante, por una prótesis, por un suplente en el que aflora la "técnica") y *lo otro* (absolutamente heterogéneo, radicalmente diferente, irreductible e intraducible, lo aneconómico, el muy-otro o la muerte). La interrupción difer*a*ncial es a la vez reinscripta en la economía de lo mismo y abierta a un exceso del muy otro. Para volver a esa palabra, habría *psique*, o sea, "vida", no bien aparece esa difer*a*ncia, o más precisamente (porque puede no aparecer *como tal*, sin duda, por otra parte, jamás lo hace) apenas deja una *huella* (ni un signo, un significante, ni nada que pueda decir "presente" o "ausente", sino una *huella*).

Para volver a la cuestión de la familia, siempre habrá un lazo familiar alrededor del *nacimiento*. Por lo tanto, no se podría borrar el nacimiento, y por consiguiente, entre otras cosas, cierta herencia genética. Pero ¿qué es "nacer"? Si se lo distingue rigurosamente del origen, el comienzo, la procedencia, etc., el "nacimiento" es acaso todavía una cuestión de porvenir, una cuestión muy nueva. La filosofía está mucho más adiestrada en trabajar las cuestiones del origen y el fin, de la vida y la muerte. Pero la filosofía (y sin duda también, las más de las veces, la ciencia, y en todo caso el psicoanálisis), le consagró poca atención "pensante" a aquello que, en el nacimiento, se sustrae a esas categorías.

Usted conoce la supuesta certeza según la cual siempre se sabe quién es la madre, pero no, con el mismo tipo de seguridad, quién es el padre. La paternidad sería inducida por un juicio, la maternidad comprobada por una percepción. Freud se apoya en y apuesta tranquilamente a esta "evidencia" (la *supuesta* evidencia de la maternidad, justamente, y la no-evidencia de la paternidad) en su relato del caso de "el Hombre de las ratas", citando a Lichtenberg.[12]

[12] Sigmund Freud: "Lichtenberg: 'El astrónomo sabe más o menos con la misma certeza si la luna está habitada y quién es su padre, pero sabe con una certeza muy diferente quién es su madre'. Fue un gran progreso de la civilización cuando la humanidad se decidió a adoptar, al lado del testimonio de los sentidos, el de la conclusión lógica, y a pasar del matriarcado al patriarcado", "Remarques sur un cas de névrose obsessionnelle" (1909), en: *Cinq psychanalyses*, París, PUF, 1954, p. 251. Esta tesis es retomada por Jacques Lacan en su elaboración del concepto de Nombre-del-Padre. Véase Élisabeth

De esto deduce que el patriarcado es un progreso de la razón y del juicio racional, un paso más allá de la percepción sensible.

Sin embargo, este esquema, incluso y sobre todo en Freud, me parece más frágil que nunca. Hoy, menos que nunca puede uno estar seguro de que la propia madre es la que uno cree ver pariendo. La madre no es solamente la genitora pues, como el psicoanálisis no es el único que nos lo enseña desde siempre, otra persona puede convertirse o haber sido "la" madre, una de las madres. Pero lo más difícil de pensar, primero de desear, luego de aceptar, salvo como una monstruosidad, es precisamente eso: más de una madre. Suplementos de madres, en una irreductible pluralidad. Hoy, la madre portadora y la que se convierte, hablando con propiedad como se dice impropiamente, en la madre, pueden ser dos personas. ¡Sin hablar de tantas otras madres que vinieron a tomar el relevo! Dicho en otras palabras, la identidad de la madre (así como su posible identificación jurídica) depende de un juicio tan derivado, de una inferencia tan desligada de toda percepción inmediata como esa "ficción legal" de una paternidad conjeturada por un razonamiento (*legal fiction*, decía el *Ulises* de Joyce respecto de la paternidad).

Los poderes tecnocientíficos (inseminación artificial, madre portadora, clonación, etc.) sin duda acelerarán, en el futuro, una mutación en la relación padre/madre. Pero será solamente una aceleración, una *différance*, por espectaculares y temibles que parezcan sus efectos: la "madre", también, siempre fue una madre "simbólica" o "reemplazable", como el padre, y la certeza adquirida en el momento del alumbramiento, a mi juicio, era una engañifa. Una engañifa muy interesada, por cierto, la proyección de un deseo poderoso, pero una engañifa. Y lo sigue siendo, para siempre y más que nunca.

É. R.: ¿Puede aclararlo?

J. D.: Otra evidencia: antes de llegar a la posibilidad de las madres portadoras, se sabe que, en ciertos medios sociales, la madre "daba a luz". Pero era otra mujer –una nodriza– la que educaba al niño. Por lo demás, el padre podía convertirse en la verdadera madre, y la madre "simbólica" o "fantasmática" ser diferente de la "verdadera" madre, pero más "verdadera" que ella. La posición de la madre nunca es reductible a la de la genitora. "Mamá", decía Rousseau, y cuántos otros ejemplos de madres que no son mamás y de mamás que jamás serán madres...

É. R.: Sobre todo en el siglo XVIII.

Roudinesco, *Jacques Lacan*, ob. cit. Véase también Jacques Derrida, *Mal d'archive*, París, Galilée, 1995 [Trad. cast.: *Mal de archivo: una impresión freudiana*, Madrid, Trotta, 1996].

J. D.: Hoy menos que nunca. (Sin duda habría que afinar la distinción entre madre y maternidad, deseo de la madre y deseo de maternidad. Lo estoy intentando en otra parte.)[13] En adelante se multiplican las posibilidades de hacer llevar un semen por otra mujer que es simplemente un "vientre alquilado", como se dice en italiano, o una "madre portadora", como se dice en francés. Por consiguiente, la madre no es la que llevó el niño, ni siquiera la que pare. Desde el punto de vista de la relación naturaleza/razón, la oposición ficción legal/maternidad natural por fuerza deberá desplazarse. No obstante, habrá *un* nacimiento y *un* lazo familiar alrededor del niño. Este invariante permanecerá, pero la organización de los sitios respectivos se vuelve más móvil. Nunca fue "natural" para ningún "viviente" ("humano" o "animal"), pero cada vez lo parecerá menos. Como ese lazo "social", "simbólico" o "fantasmático" siempre permanecerá alrededor del nacimiento, habrá que delimitar una relación irreductible entre lo que se llama por un lado lo genético, lo biológico, lo "natural", y por el otro lo simbólico o lo "cultural". El hilo de esta primera filiación existe, ya no es posible negarlo científicamente (¡incluso allí donde consiste en interrumpirse y diferirse!).

Hasta en las esferas aparentemente más espirituales, la figura genética de la "vida" sobrevive, por enigmático que siga siendo el lazo aparentemente figural entre la vida llamada natural y la vida del espíritu. Habrá que aprender a reaprender a tomarlo cada vez más en cuenta. No quiero elegir entre la genética, la función simbólica y el constructivismo. No se construye de cualquier manera. Sigue siendo cierto que, por eso, no hay que mezclarlo todo. No hay que aplastar una sobre otra las capas de lo "viviente", de un viviente que siempre consiste también y sobrevive en *saber* y en *saber discernir*. No hay vida ("animal" o "humana") que no suponga cierta aptitud de discernir, analizar, distinguir: entre las formas de vida como entre lo "viviente" y lo "muerto". Comencemos entonces por aplicar esta aptitud para discernir a la vida misma, en general, distingamos las estructuras y los niveles.

É. R.: Estoy de acuerdo con usted, pero la novedad respecto de ese modelo clásico de la ficción legal y la supuesta certeza de la maternidad es que en adelante es posible identificar al padre biológico gracias a exámenes genéticos. En mi opinión, aquí hay un cambio radical.

J. D.: Identificar a un genitor no equivale a designar un padre. ¡El genitor no es el padre! El padre es alguien que *reconoce* a su hijo, la madre reconoce a su hijo. Y de manera no solamente legal. Toda la oscuridad se concentra en esta

[13] Jacques Derrida, "La veilleuse", prefacio a Jacques Trilling, *James Joyce ou l'écriture matricide*, Belfort, Circé, 2001.

"experiencia" que llamamos tan rápido el "reconocimiento". Más allá o más acá del derecho, sus modalidades pueden ser diversas, complejas, retorcidas; pueden extenderse, estabilizarse o desestabilizarse en el curso de una historia cuyo fin nunca es determinable. Es esta "experiencia" la que va a dar lugar a un tejido muy complejo de posibilidades simbólicas, y fundar un lazo (siempre más o menos estable y frágil, nunga seguro) entre el "momento genitor" y el "momento simbólico". No solo ese fenómeno de "reconocimiento" jamás se reduce a su dimensión legal ni a cualquier privilegio "paternal" o "maternal", sino que además uno sería muy imprudente si lo reservara a la "familia" *humana*. Muchas especies de lo que neciamente se llama "el animal" hacen de esto una experiencia fina, concreta, compleja, con toda suerte de recursos "sustitutivos" y relevos "proféticos", "padrastros", "madrastras", tíos, etcétera. ¡Y no solamente entre los "monos superiores", y no solamente entre los mamíferos!

É. R.: ¿No cree que el hecho de poder identificar con certeza la "huella" de tal o cual individuo determinado (un genitor, un criminal, etc.) opera un cambio en nuestras representaciones de los orígenes y las filiaciones?

J. D.: Sí, en nuestras representaciones. Y en efecto, eso cuenta para los procedimientos judiciales, para las leyes sobre la herencia y la criminología, por lo tanto para el derecho y las técnicas de la policía al servicio del derecho. Pero no cambia gran cosa para los desafíos de que hablamos y que son prejurídicos, o incluso prepolíticos. Desde el punto de vista de la organización simbólica, las inversiones fantasmáticas son absolutamente necesarias (y la historia del derecho lo reconoce, en su conceptualidad a menudo ambigua). Fíjese lo que ocurre con las sustituciones de niños en las maternidades. En el orden del fantasma, los padres quieren absolutamente tener su propio hijo. Pero si uno remplaza el suyo por otro niño sin que ellos lo sepan, si el secreto es bien guardado, guardado incluso del inconsciente, el lazo parental se establecerá de la misma manera. Ni noticias.

Paternal o maternal, el deseo o el fantasma de apropiación no es de orden meramente genético, pero viene a incorporarse, para alimentarse como parásito, sobre un fantasma de la genética: "¡Ésta es mi sangre!", "amo a mi hijo porque es mi sangre, porque es (un poco) mío (un poco, un poco más) yo mismo, como otro". Vaya.

É. R.: Pero de todos modos, recurrir sistemáticamente a la huella, a la prueba, es decir, al archivo absoluto, ¿no alimentaría a ese fantasma narcisístico de una paternidad finalmente "probada"?

J. D.: Por cierto, "fantasma narcisístico", pero eso no establece ninguna paternidad. No hay un archivo absoluto, y la huella no es una prueba. El fantasma se pone en movimiento, da movimiento a partir del momento en que el padre y/o la madre *cree* efectivamente ser el "padre" *auténtico* de lo que de ese modo *crece* en ellos. Hay que cavar, y seguir cavando, lo que significa "creer". Y "crecer". Y el crecimiento de una creencia. En este caso y en otros. Hay un fantasma *de lo* genético: uno ama a sus hijos más que a los de los otros porque uno proyecta hacia ellos una identificación narcisística: es mi sangre, es yo. Y el fantasma puede ser más o menos el mismo, o parecérsele, con hijos adoptados.

É. R.: Pero en nuestras sociedades, sin duda, habrá un levantamiento del anonimato referente al origen de los niños nacidos bajo X o surgidos de una inseminación artificial. Algunos lo desean, otros no.[14] Yo más bien estoy a favor, pero lo que es seguro es que un niño, si lo desea, debe tener acceso absoluto a su historia, ya que se sabe que de todas maneras la verdad se inscribe en el inconsciente. Pienso por otra parte que los padres deben decir la verdad a los niños sobre su origen, tanto en los casos de adopción como en los de IAD.

J. D.: ¿Qué responder a una amiga que le dice que los "padres deben decir la verdad a los niños"? En efecto, más vale que el niño crea saber. Me parece que yo conozco a mi padre y a mi madre. Mucho más allá, no conozco los orígenes de mis padres. Y jamás sabré, con lo que se llama un saber seguro, lo que ocurrió entre mi padre y mi madre presuntos "alrededor" de mi nacimiento. Lo que es importante para mi equilibrio, para mi "salud psíquica", es que me sienta bastante seguro de que mi padre es mi padre, y mi madre mi madre. Aunque me hayan engañado eficazmente hasta el fin de mis días, la creencia puede funcionar.

É. R.: Francamente, no lo creo. A mi juicio, no hay eficacia del engaño en este campo. La verdad siempre termina por emerger, y los niños a quienes se engaña sobre su origen siempre presentan síntomas que significan que su inconsciente conoce la verdad, aunque la deformen. Usted que, contra Lacan, sostuvo que una carta no llega por fuerza a destino[15] –en otras palabras que no hay imperialismo del destino significante–, ¿cómo puede creer en la eficacia de un engaño?

[14] Véase, al respecto, Geneviève Delaisi de Parseval, "La part du père et de la mère à l'aube de l'an 2000", en: Liber amicorum Marie-Thérèse Meulders-Klein, *Droit comparé des personnes et de la famille*, Bruselas, Bruylant, 1998, pp. 143-160.

[15] En *La carte postale*, ob. cit., Jacques Derrida comentó el famoso seminario de Lacan sobre "La carta robada" de Edgar A. Poe. Véase Jacques Lacan, *Écrits*, ob. cit. Véase también nuestro capítulo 9: "Elogio del psicoanálisis".

J. D.: Buen ejemplo; precisamente porque una carta siempre puede no llegar a destino es por lo que los engaños (y otras cosas semejantes, extravíos, pistas múltiples, malentendidos absolutos, etc.) pueden dejar en espera lo que usted llama la verdad, lo que esperamos desesperadamente considerar como verdad.

En efecto, la noción de eficacia debe pasar por el inconsciente. Si algo es eficaz para la conciencia, y si, inconscientemente, se dejan pasar síntomas, en efecto no hay ninguna eficacia. Pero si yo estoy absolutamente seguro, consciente *e* inconscientemente, de que mi madre es mi madre y mi padre mi padre, la cosa también funcionará.

É. R.: A condición de que sea cierto y los padres no oculten un secreto sobre la filiación.

J. D.: Si guardan el secreto dejando los síntomas del secreto, no funcionará, tiene razón. De otro modo funciona, aunque sea "falso". Se vuelve "verdadero".

É. R.: Pero cuando uno guarda un secreto de ese orden sobre el origen de una filiación, no puede suprimir los síntomas. Por supuesto, cuando los propios padres ignoran el origen del niño, no mienten al transmitir la verdad de su ignorancia. De hecho, el secreto que quieren disimular siempre retorna en forma de síntomas.

J. D.: A menudo, pero no siempre, no necesariamente. Cuando hablo, como acabo de hacerlo tan rápido, de una "eficacia" que pasa por el inconsciente, deseo que me entiendan con prudencia. No hago el elogio cínico de una mentira que funciona gracias al inconsciente o que funciona bien con él (aunque con frecuencia deba tomarse en cuenta, y no es aquí, improvisando, donde tendremos el tiempo de desplegar, como sería necesario, la gran cuestión de la verdad, de la veracidad y del síntoma en una lógica que tome un poco en serio al psicoanálisis).

No, yo solamente propongo tener en cuenta una causalidad específica (causalidad psíquica o simbólica, si usted quiere) que no se reduce a un liso y llano proceso genético, suponiendo que ese "liso y llano" exista. Si realmente, pura hipótesis, la Sra. de Warens hubiera podido persuadir a Jean-Jacques que ella era auténticamente "Mamá", lo habría sido. No habría sido una mentira o un disimulo, aun cuando –según criterios "objetivos" y un concepto de verdad que no tienen nada que ver con lo que hablamos, o sea, la filiación, la paternidad, la maternidad– "Mamá" no fuera su madre.

4. Imprevisible libertad

ÉLISABETH ROUDINESCO: Ahora que hablamos de la huella genética o biológica, lógicamente podemos encarar la cuestión del cientificismo contemporáneo, es decir, de esa ideología, surgida del discurso científico y ligada al progreso real de la ciencia y las ciencias, que pretende reducir todos los comportamientos humanos a procesos fisiológicos verificables experimentalmente.[1]

Contra esta influencia, que va a la par de la transformación de lo humano en máquina, me pregunté si no sería necesario restaurar el ideal de una concepción casi sartriana de la libertad de la que, sin embargo, no serían evacuadas las determinaciones inconscientes.

JACQUES DERRIDA: Por supuesto, el cientificismo no es la ciencia. Los hombres y las mujeres de ciencia, por otra parte, se reconocen en el hecho de que nunca, casi nunca son cientificistas. Si el cientificismo consiste en extender ilegítimamente el campo de un saber científico o en dar a los teoremas científicos un estatus filosófico o metafísico que no es el suyo, comienza allí donde se detiene la ciencia y donde se exporta un teorema más allá de su campo de pertinencia. El cientificismo desfigura lo que tiene de más respetable la ciencia.

Sin embargo, utilizaré con menos facilidad que usted la palabra "experimentalismo" o "experimentación". El gesto experimental no necesariamente es cientificista. Pero es cierto que el experimentalismo llevado tan lejos como sea posible debe ajustarse a la especificidad racional en la que se despliega. Puede haber experimentación en las ciencias de la naturaleza, en la biología, en las investigaciones sobre el genoma, pero también, y de manera diferente, en psicología.

¿Piensan las "neuronas"? Pregunta muy antigua y en general mal formulada por los representantes estatutarios de la ciencia "neurológica", por falta de

[1] El término de cientificismo se generalizó a partir de 1911 para designar la creencia según la cual *La Ciencia* –es decir, una entidad que incluye todas las ciencias– podría explicar y resolver el conjunto de los fenómenos humanos. En 1890, en *L'Avenir de la science*, Ernest Renan criticaba ya esta actitud denunciando la "religión de la ciencia" (París, Calmann-Lévy, 1949) [Trad. cast.: *El porvenir de la ciencia*, Madrid, Doncel, 1976]. El cientificismo es así un "discurso sobre la ciencia que pretende abolir la filosofía desplegando el propio discurso de la ciencia", en: Dominique Lecourt (comp.), *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences*, París, PUF, 1999, p. 852.

cultura filosófica. Cosa bien conocida. Por competentes que uno pueda suponerlos en sus campos respectivos (pero a veces es difícil la delimitación de tal "campo" y no depende únicamente de la competencia del "especialista" como tal; en cuanto a la evaluación institucional de una competencia, también es problemática), los "científicos" a veces dicen cualquier cosa cuando se mezclan con la filosofía o la ética. Por lo tanto, realmente es en nombre de la ciencia que hay que estar muy atento contra el cientificismo y el positivismo cientificista.

En cuanto a confundir (más bien diría articular) el "pensamiento" (lo que se llama así, pero ¿a qué se llama *pensar*?), los "comportamientos humanos" o el "psiquismo", con fenómenos mecánicos, eso me inquietaría si nos enfrentáramos con una actitud sistemáticamente reductora y simplificadora. Hasta creo necesario y comparto el interés que se tiene por las máquinas y la complejidad de su funcionamiento. Lo que me molesta en algunos cientificistas a los que usted alude es que sus modelos mecánicos no siempre están a la medida de la hipercomplejidad de las máquinas, reales o virtuales, producidas por los hombres (y de las que dan fe, por ejemplo, todas las aporías o los "im-posibles" que ocupan a la "deconstrucción" allí mismo donde ella pone a prueba, en el lenguaje, las más poderosas máquinas de formalizar; no para descalificar la "máquina" en general, muy por el contrario, sino para "pensarla" de otra manera, pensar de otra manera su advenimiento e historicidad). En mi opinión, el pensamiento más "libre" es el que transige todo el tiempo con efectos de máquina. Precisamente por eso utilizo raramente la palabra libertad como sé que usted la utiliza.

En ciertas ocasiones, sin embargo, defenderé la libertad como un exceso de complejidad respecto de un estado maquinal determinado, y lucharé por *unas* libertades, pero no hablaré tranquilamente de *la* libertad. ¿No dijo Lacan en alguna parte que jamás utiliza esa palabra?[2]

Si desconfío del término "libertad" no es porque suscriba cierto determinismo mecanicista. Pero con frecuencia esa palabra me parece cargada de presupuestos metafísicos que confieren al sujeto o a la conciencia –es decir, a un sujeto egológico–[3] una independencia soberana respecto de las pulsiones, el cálculo,

[2] En efecto, Lacan dice a Françoise Wolf, durante la entrevista que sigue a su *Conférence de Louvain*, en 1972, que jamás habla de libertad, lo que no le impide hablar de ella en muchas oportunidades. Las más de las veces asocia el término al de locura para significar que el ser del hombre no puede ser comprendido sino "porque lleva en sí la locura como límite de su libertad". También sostiene que la libertad humana es una ilusión, un fantasma (*fantôme*), una "horrible libertad", pero la asocia al deseo, la muerte y la revolución, en *Écrits*, ob. cit., pp. 157, 575, 783.

[3] En Husserl, la postergación del mundo trascendental (o *époché*) conduce a transformar la ontología (o estudio de las realidades abstractas) en una egología: el ser se reduce al yo que piensa. Véanse *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie* (1929), París, Vrin, 1986, [Trad. cast.: *Meditaciones cartesianas: Introducción a la fenomenología*, México, FCE, 1986] y Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (1953), París, PUF, 1990.

la economía, la máquina. Si la libertad es un exceso de juego en la máquina, de toda máquina determinada, entonces militaría para que se reconociera esa libertad y se la respetara, pero prefiero no hablar de libertad del sujeto o de la libertad del hombre.

É. R.: Pero, ¿a qué máquinas alude usted?

J. D.: Máquinas hay en todas partes, y sobre todo en el lenguaje. Así, Freud, nuestra referencia común y privilegiada, habla de economía, por lo tanto de cálculo inconsciente, de principios de cálculo (realidad, placer), de repetición y de compulsión a la repetición. Yo definiría la máquina como un dispositivo de cálculo y de repetición. No bien hay cálculo, calculabilidad y repetición, hay máquina. Freud tuvo en cuenta la máquina de la economía y el producto de la máquina.[4] Sin embargo, existe en la máquina un exceso respecto de la misma máquina: el efecto de una maquinación y algo que desbarata el cálculo maquinal.

Por lo tanto, entre lo maquinal y lo no-maquinal se pone en práctica una relación compleja que no es simple oposición. Puede llamarse a eso libertad, pero solo a partir del momento en que existe lo incalculable. Y también aquí distinguiría entre un *incalculable* que permanece homogéneo al cálculo (al que escaparía por razones contingentes, por ejemplo la finitud, el límite de un poder, etc.) y un *no-calculable* que no pertenecería ya, por esencia, al orden del cálculo. El acontecimiento –que por esencia debería permanecer imprevisible y por tanto no programable– sería lo que excede a la máquina. Lo que habría que tratar de pensar –y cuán difícil resulta– es el acontecimiento *con* la máquina. Cosa que intento proponer en otra parte.[5] Sin embargo, para acceder, si es posible, al acontecimiento más allá de todo cálculo, y por tanto igualmente de toda técnica y de toda economía, hay que tener en cuenta la programación, la máquina, la repetición, el cálculo. Lo más lejos que sea posible, allí donde uno no está preparado o dispuesto a esperárselo.

Hay que acechar en todas partes los efectos del cálculo económico, aunque más no fuera por saber bien dónde estamos afectados por *el otro*, es decir, por lo imprevisible, por el acontecimiento, que, en cambio, es incalculable: *el otro* responde siempre, por definición, en el nombre y la figura de lo *incalculable*. Ningún cerebro, ningún análisis neurológico supuestamente exhaustivo puede entregar el encuentro del otro. La venida del otro, el arribo del recién llegado, es

[4] Jacques Derrida, "Freud et la scène de l'écriture" (1966), en: *L'écriture et la différence*, ob. cit. En esa conferencia, Jacques Derrida interroga el pasaje de lo neurológico a lo psíquico en la obra de Freud. Véase nuestro capítulo 9: "Elogio del psicoanálisis".

[5] Véase Jacques Derrida, "Le ruban de machine à écrire", en: *Papier Machine*, París, Galilée, 2001.

(eso) *que llega* en cuanto acontecimiento imprevisible. Saber "tener en cuenta" lo que desafía las cuentas que deben rendirse, lo que desafía o desvía de otro modo el principio de razón en cuanto se limita a "dar cuenta" (*"reddere rationem"*, *"logon didonai"*), no a negar o ignorar esa venida imprevisible e incalculable del otro, también eso es el saber, y la responsabilidad científica.

É. R.: Hoy, la noción de determinación inconsciente y la tesis freudiana de las tres heridas narcisísticas[6] forman parte de nuestro discurso. Están admitidas. Todos sabemos hoy que tenemos un inconsciente, y en ese sentido el psicoanálisis tomó el relevo de la filosofía de la conciencia, de la filosofía del sujeto. Se convirtió en la filosofía del sujeto "descentrado". Logró unir dos tradiciones antagónicas modificándolas a ambas, a una por la otra: el modelo neurofisiológico y el "espiritualista" (la introspección, la invención de sí, la exploración de lo íntimo). A eso añadió una herencia clínica surgida, por un lado, de la psiquiatría (clasificación de las enfermedades), y por el otro de las antiguas terapéuticas del alma (tratamiento por la transferencia).

Pero lo que es más nuevo todavía hoy, me parece, es que ese sujeto moderno y descentrado no quiere saber nada de ese inconsciente cuya existencia conoce. Prefiere remitirse a máquinas, a neuronas, a procesos orgánicos, sobre los cuales no tiene asidero. De aquí proviene mi idea de restaurar un espacio de libertad para ese sujeto determinado o limitado por todas partes por máquinas (sociales, económicas, biológicas). Porque si uno está realmente determinado de todos lados y ninguna falla es posible, se corre el riesgo de reemplazar lo psíquico por lo cultural e instaurar, en vez de lo universal, algo que se asemejaría no a la diferencia o al exilio sino a "raíces", a un origen bien anclado en una soberanía territorial, aunque fuese imaginaria. Además, el cientificismo siempre es nefasto en el terreno político.

A propósito de un campo que conozco bien, recordaría que fue siempre en nombre de una supuesta neutralidad científica –y por lo tanto de un cientificismo– por lo que los dirigentes de la Asociación Mundial de Psiquiatría, hace 25 años, se negaron a denunciar los usos abusivos de su disciplina en la ex Unión Soviética. Fue en nombre de esa misma supuesta cientificidad de su práctica y de su teoría por lo que algunos psicoanalistas se hicieron cómplices de las dictaduras latinoamericanas afirmando que su ética les imponía per-

[6] Freud subraya que la investigación científica hizo padecer al narcisismo humano, al yo, tres grandes vejaciones: una cosmológica: no estar ya en el centro del mundo (Copérnico); una biológica: no ser ya semejante a Dios sino a un animal (Darwin); una psicológica (la más dolorosa): no ser ya el amo en su morada (Freud). Véase Sigmund Freud, "Une difficulté de la psychanalyse" (1917), en *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, París, Gallimard, 1985, pp. 181-187; "La fixation au trauma. L'inconscient", en *Conférences d'introduction à la psychanalyse* (1916-1917), París, Gallimard, 1999, pp. 363-364. [Trad. cast.: *Introducción al psicoanálisis*, Madrid, Alianza, 2001].

manecer neutrales frente a las torturas y los ataques a los derechos del hombre. Bajo el nazismo, el argumento de la neutralidad de la ciencia fue abundantemente explotado de esa manera.[7] Y hoy asistimos a una versión más *soft* de esta actitud. Frecuentemente se invoca, por ejemplo en psiquiatría, una supuesta cientificidad de la aproximación a enfermedades mentales que no es más que una explotación psíquica de los sujetos.

En cuanto a la manera en que hoy se vuelve a una causalidad meramente traumática u orgánica, o a una huella para explicar la neurosis, cuando Freud había abandonado esta tesis en 1897,[8] veo en esto una actitud regresiva. Sin negar las determinaciones económicas, biológicas o sociales, puede dejarse cierto espacio al psiquismo y a la idea de libertad subjetiva.

J. D.: Por supuesto, pero yo no veo tan bien lo que usted llama "cierto espacio" que, en efecto, querríamos salvar. Debemos explicarnos precisamente sobre las palabras sujeto y libertad. Lo que resiste, y debe resistir a ese determinismo, o a ese imperialismo del discurso determinista, no lo llamaré ni sujeto, ni yo, ni conciencia, ni siquiera inconciencia, pero lo convertiré en uno de los lugares del otro, de lo incalculable, del acontecimiento. En efecto, la singularidad está expuesta a *lo que viene* como otro y como incalculable. La singularidad en cuanto tal (ya sea que aparezca como tal o no) no se reduce jamás, en su misma existencia, a las reglas de un cálculo mecánico, ni siquiera a las leyes más indiscutibles de un determinismo. ¿Cómo llamar a eso? Es difícil. En el momento de llamar a eso *libertad*, siempre tengo miedo de reconstituir un discurso filosófico que ya fue expuesto a cierta deconstrucción (libertad como poder soberano del sujeto o independencia del yo consciente, voluntad del "cogito", y hasta libertad del *Dasein*, etcétera).

La única tentativa, el camino más convincente para dar a la palabra o al concepto de "libertad" una virtud posdeconstructiva –cosa que a menudo me parece indispensable, en particular para recibir o hacer surgir lo que viene, lo que vendrá, bajo los nombres de otra ética, de una repolitización a la medida de otro concepto de lo político, de una transformación en curso del derecho internacional, etc.– creo percibirla, por lo menos percibirla, en ciertos pasajes de *La experiencia de la libertad* de Jean-Luc Nancy.[9]

[7] Véase, al respecto, Élisabeth Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, vol. 2 (1986), París, Fayard, 1994.

[8] Fue el 21 de septiembre de 1897, en una carta a Wilhelm Fliess, cuando Freud abandona su primera concepción del aparato psíquico, su *neurótica*, fundada en la teoría llamada de la seducción, la que supone la existencia de una seducción sexual real, y por lo tanto de un *trauma*, en el origen de toda neurosis. Sigmund Freud, *La naissance de la psychanalyse* (Londres, 1950), París, PUF, 1956.

[9] Jean-Luc Nancy, *L'expérience de la liberté*, París, Galilée, 1988 [Trad. cast.: *La experiencia de la libertad*, Barcelona, Paidós, 1996].

En el curso de estos últimos años, cuando tenía que nombrar cosas de ese orden –lo "libre", lo incalculable, lo imprevisible, lo irresoluble, el acontecimiento, el recién llegado, el otro–, con frecuencia ocurrió que hablara de "lo que viene".

É. R.: ¿Lo que viene?

J. D.: Sí, lo que surge, requiere y desborda imprevisiblemente a la vez mi responsabilidad (mi responsabilidad *antes* de mi libertad, que sin embargo parece presuponer, mi responsabilidad en la heteronomía, mi libertad sin autonomía), el acontecimiento, la venida de (lo) que viene pero todavía carece de figura reconocible, y que por lo tanto no es necesariamente otro hombre, mi semejante, mi hermano, mi prójimo (fíjese todos los discursos que serían cuestionados entonces por (lo) que así viene). Puede ser tanto una "vida" o incluso un "espectro" de forma animal o divina sin ser "el animal" o "Dios", y no solamente un hombre o una mujer, ni una figura sexualmente definible según las seguridades binarias de la homo o la heterosexualidad.

Eso es lo que puede ser, lo que debe ser un acontecimiento digno de tal nombre, una ocurrencia que me sorprenda absolutamente y a lo cual y a quien, de lo cual o de quien yo no pueda, no deba ya *no responder*, de manera tan responsable como sea posible: lo que llega o se precipita sobre mí, aquello a lo cual estoy expuesto, más allá de todo dominio. Heteronomía, pues, el otro es mi ley. Lo que se precipita así sobre mí no viene necesariamente a mí para elegirme, a mí, presentándose ante mí, de tal manera que lo *vea venir* horizontalmente, como un objeto o un sujeto anticipable sobre el fondo de un horizonte, de un porvenir previsible. Ya no hay *horizonte* para el otro sino para la muerte. El otro que se precipita sobre mí no se *presenta* necesariamente ante mí en horizontal, puede caerme encima, verticalmente (¡no del Altísimo, sino de tan alto!) o sorprenderme cayéndome de espaldas, por detrás o por debajo, del subsuelo de mi pasado, y de tal manera que no lo vea venir, incluso que jamás lo vea, debiendo contentarme a veces con sentirlo u oírlo. Apenas.

É. R.: ¿Algo así como la dimensión de lo trágico?

J. D.: Puede llamárselo trágico con ciertas precauciones. "(Lo) que viene" excede un determinismo pero también excede los cálculos y las estrategias de mi dominio, mi soberanía o mi autonomía. Por eso, aunque nadie sea un "sujeto libre", en este lugar, existe algo "libre", se abre cierto espacio de libertad, o en todo caso supuestamente está abierto por (lo) que viene, un *espaciamiento* liberado, *des-prendido* (antes y para la prenda, el empeño, la respuesta, la promesa, etcétera). Por eso esta figura está ligada a todas las cuestiones políticas

de la soberanía. Allí es donde estoy expuesto y felizmente, si me atrevo a decir, soy vulnerable. Allí donde el otro puede llegar hay "por venir" o un porvenir. Con el determinismo de que usted habla, no hay porvenir.

É. R.: ¿Porque todo estaría clausurado?

J. D.: Todo es ya pasado o presente, y no hay porvenir. Pero allí donde viene (lo) que resta venir, yo estoy expuesto, destinado a ser libre, y a decidir, en la medida en que no puedo prever, predeterminar, pronosticar. Puede llamarse a eso libertad, pero con las reservas que acabo de bosquejar. La condición de la decisión (de la decisión *necesaria*, y que hay que presuponer en todas partes), es la prueba de ese irresoluble de que acabo de hablar bajo la forma de "(lo) que viene". Si sé lo que hay que decidir, no decido.

Entre el saber y la decisión se requiere un salto, aunque sea necesario saber lo más y lo mejor posible antes de decidir. Pero si la decisión está no solo bajo la autoridad de mi saber sino también *en mi poder*, si es mi "posible", si no es más que el predicado de lo que soy y puedo ser, tampoco decido. Por eso a menudo digo, y trato de demostrar, en qué "mi" decisión es y debe ser la *decisión del otro* en mí, una decisión "pasiva", una decisión del otro que no me exonera de ninguna responsabilidad. Proposición escandalosa para el sentido común y para la filosofía, pero cuyas necesidad ineluctable e implicaciones creo que racionalmente (no puedo hacerlo aquí) es posible demostrar. Cuando digo "racionalmente", a todas luces apelo a una historia de la razón, y por tanto también a su por-venir. A (lo) que viene bajo el nombre de razón.

É. R.: Entonces, la posibilidad de la libertad sería para usted lo que viene, lo que sería desconocible: el acontecimiento imprevisible, incalculable.

Podría pensarse entonces la cuestión de las avanzadas de la ciencia biológica, no como un determinismo que impide el ejercicio de la libertad subjetiva, sino como algo que debe incluirse en ese incalculable. Pienso sobre todo en la clonación, de la que ya hemos hablado. Acerca de esta cuestión, no comparto la posición de aquellos que demonizan la ciencia sin comprender que es el cientificismo, y no la ciencia, el que embiste tan violentamente contra el humanismo, la filosofía, Freud y el psicoanálisis. Pienso que el fantasma de la fabricación de un ser humano (clonación reproductiva) tiene que ver con el cientificismo, con un imaginario de la ciencia del que no hay por qué tener miedo en las circunstancias actuales.[10] Aunque técnicamente tal reproduc-

[10] La clonación humana reproductiva es una técnica que permite crear embriones para reimplantarlos en un útero y engendrar un bebé genéticamente idéntico a un individuo ya nacido. La clonación no reproductiva consiste en fabricar embriones para utilizar algunas de sus células con fines terapéuticos y tratar enfermedades como la diabetes o el Alzheimer sin riesgo de

ción es posible, el status del clon no será el que hoy se imagina, precisamente porque, para existir, un clon deberá ser un sujeto y encontrar una identidad singular. Al respecto, creo que a Freud le hubieran apasionado los problemas actuales.

J. D.: Es muy complicado, por supuesto, hay que empezar por reconocerlo. Ante cierta imaginería, cierta teatralidad de la reproducción idéntica y en serie de individuos humanos, entiendo que uno esté espantado, y así me explico las reacciones inmediatas y pasionales de ciertos individuos y responsables políticos del más alto nivel, los llamados "sabios" patentados del Comité de ética, por ejemplo. La "competencia" filosófica, ética, política o jurídica de dichos "sabios", su supuesto saber (la sabiduría no es solamente un saber, justamente, un saber supuesto, aquí menos que nunca) es el lugar mismo del problema. Aunque (es una hipótesis, ¿no es cierto?) uno no se planteara ninguna pregunta sobre las competencias científicas o la lucidez supuesta de esos "sabios", encaramos aquí zonas de decisión donde la propia idea de competencia, de saber, de sabiduría, por las razones que decía hace un rato, tienen una pertinencia rigurosamente insuficiente, esencialmente inadecuada. Pero, desde el punto de vista de la imaginación, comprendo su terror y también puedo compartirlo. Reflexionando, creo que, de todos modos, hubo, hay y habrá clonación. Las legislaciones no impedirán la clonación.

Luego, si examinamos de cerca ese concepto de clonación –la reproducción de dos individuos idénticos, de dos estructuras de vivientes idénticos–, eso siempre existió, eso se produce todo el tiempo en la reproducción en general. No es posible controlar o prohibir la reproducción en general; no es posible negar que existe lo idéntico, y que vuelve, y que se multiplica. Lo idéntico vuelve todo el tiempo. En cierto modo, en la familia, en la lengua, en la nación, en la cultura y en la enseñanza, en la tradición, uno trata de reproducir alegando coartadas. Sin reproducción identificante no habría tampoco cultura.

Por último, hay que saber –y aquí nos aproximamos a consideraciones más realistas, más efectivas, más concretas y prácticas– que la posibilidad de la clonación no será explotada necesariamente con fines terroríficos.

É. R.: La clonación no reproductiva, destinada a curar ciertas enfermedades genéticas, a todas luces marca un progreso indiscutible de la ciencia.

J. D.: Absolutamente. Por todas esas razones, no se debería encarar un problema semejante dejándose impresionar por imágenes. Hay que analizar también

rechazo. Véase al respecto Henri Atlan, Marc Augé, Mireille Delmas-Marty, Roger-Pol Droit, Nadine Fresco, *Le clonage humain*, París, Seuil, 1999. En agosto de 2000, el gobierno británico dio una opinión favorable a la clonación no reproductiva.

esa compulsión imaginativa de aprehender lo peor, lo monstruoso (tuvimos muchos ejemplos en la historia de las ciencias y las técnicas), y no tratar la cuestión como si fuera una e indisociable. Hay diferentes problemas bajo ese nombre de *clonación*. No es posible pronunciarse a favor o en contra de la clonación en general. También aquí, más vale preparar una aproximación diferenciada, progresiva. Sin dejarse paralizar, sin ceder a una reacción legislativa amedrentada, a una respuesta política reactiva bajo la forma del "todo o nada".

É. R.: Es lo que se hizo, me parece.

J. D.: Las grandes decisiones todavía están por venir. ¿Quién hace qué y con qué? Desde el punto de vista concreto y legislativo, hay que encarar con prudencia, caso por caso, sector por sector, los problemas ligados a tal o cual posibilidad. ¿Quién hace qué con ese poder considerable? No estoy contra la clonación *en general*, pero si se anuncia una amenaza de reproducción de seres humanos, quiero decir como una *amenaza* efectiva, masiva, etc., según criterios a determinar, habrá que llevar a cabo una guerra política, como se pudo hacer en otras situaciones. No sería la primera vez. Siempre hubo reproducción.

Tomemos por ejemplo el caso del adiestramiento. No pienso solamente en el adiestramiento de los animales sino en el de ciertos militantes políticos. Se trata de "reproducir" individuos que piensan lo mismo, que se conducen de la misma manera respecto del jefe y en la horda, según esquemas muy bien conocidos. Aquí también se trata de clonación. Sin hablar de todas las técnicas, de todas las prótesis, de todos los injertos, por ejemplo, y no solamente en la cosa militar y la dirección de las guerras clásicas y modernas.

É. R.: Sea como fuere, hoy nos enfrentamos con otra cosa, ¡con la introducción de un mecanismo de reproducción de lo idéntico en el orden biológico!

J. D.: Pero ¿dónde comienza lo biológico? ¿Cómo se delimita? ¿Qué van a reproducir?

É. R.: En el debate actual, creo que es necesario distinguir el cientificismo de la verdadera actitud científica sin olvidar jamás que algunos sabios perfectamente pueden concebir, en nombre de la ciencia, proyectos delirantes.[11] Yo perci-

[11] Subrayemos por ejemplo que es precisamente al biólogo americano Hermann Joseph Muller (1890-1967), premio Nobel de medicina en 1947, a quien le debemos el insensato proyecto de crear un banco de esperma de premios Nobel destinado a engendrar niños inteligentes.

bo una barbarie en algunas manifestaciones cientificistas, en los desbordes cognitivos o del comportamiento por ejemplo, en la medida en que fundamentalmente, cada vez, se trata de reducir lo humano a un cuerpo sin sujeto. En mi opinión resulta útil releer, al respecto, la famosa conferencia de Georges Canguilhem, "El cerebro y el pensamiento",[12] en la que denuncia como una barbarie toda forma de psicología que pretendiera apoyarse en la biología y la fisiología para afirmar que el pensamiento no sería más que el efecto de una secreción del cerebro. A mi juicio, hay que combatir las mitologías cientificistas que, por ejemplo, pretenden que una computadora bien programada un día podrá escribir, mucho mejor de lo que lo hizo Proust, *En busca del tiempo perdido*. Por lo demás, pienso que el reciente desciframiento del genoma, que muestra a las claras que la ciencia no aporta ninguna solución "preparada" a la organización de la vida humana, permitirá que los científicos critiquen ellos mismos las derivas cientificistas.

De todos modos, me siento impactada por la mezcla de géneros que hoy se produce entre los campos de lo "racional" y lo "irracional". Hace poco, a propósito de la clonación, el muy serio Congreso americano consultó al gurú de la secta Raël (Claude Vorilhon) para que diese su opinión sobre la cuestión de la clonación reproductiva. Pero el gurú mencionado, que preconiza la clonación reproductiva, es la exacta réplica de esos sabios locos imaginados por la literatura fantástica. Y también un charlatán que explota financiera y sexualmente a sus adeptos.

Él reunió a cincuenta mujeres de su secta dispuestas a recibir un huevo reproducido idénticamente cincuenta veces y, gracias a ellas, pretende "duplicar" a un niño muerto a la edad de diez años y que sus padres esperan resucitar. Por otra parte, ya hizo llevar a cabo la implantación por su equipo de "sabios". Lo inquietante en este asunto no es que tales fantasmas atraviesen una secta –eso siempre existió–, sino el hecho de que un discurso delirante de este tipo pueda ser puesto en el mismo plano que la ciencia por una autoridad tan respetable como el Congreso americano: aquí se unen el cientificismo y el ocultismo.[13]

J. D.: No habría que moldear las reacciones eticojurídicas sobre esa caricatura cientificista, o dejarse encerrar en una simple alternativa: un determinismo mecanicista, fisicalista, fisiologista, por un lado, y por el otro, sana y salva, la bella libertad del pensamiento humano.

La responsabilidad que debe tomar cualquiera, en particular los legisladores o los políticos, debe responder, o tratar de corresponder, a lo que se puede

[12] Georges Canguilhem, "Le cerveau et la pensée" (1980), en: *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*, París, Albin Michel, 1992, pp. 11-33.

[13] La audición de Claude Vorilhon se efectuó en marzo de 2001. Véase *Libération*, 30 de marzo de 2001.

saber, científicamente, de la realidad –y no a la compulsión "cientificista"– de los mecanismos de reproducción. Siempre hubo fenómenos de reproducción, de articulación entre la máquina y lo viviente. La historia de la literatura, ya que usted alude a ello, está constituida por ese tipo de cosas, por funciones casi maquinales y automáticas, siempre en el límite del plagio (noción tan oscura y problemática como la del clon). No hay que olvidarlo, aunque el ejemplo que usted da del libro de Proust es caricaturesco.

É. R.: Me parece que hoy el cientificismo es todavía más bárbaro que antaño. Los partidarios de lo que se llama el cognitivo-comportamentalismo creen realmente que uno podrá abstenerse completamente un día de los conceptos de sujeto, inconsciente y conciencia. En un debate reciente que tuve al respecto, Dan Sperber afirmaba que muy pronto uno podría abstenerse realmente del sujeto y solo salvar al sujeto del derecho, un sujeto sin afecto ni deseo, y sobre todo sin inconsciente (en el sentido freudiano).[14]

J. D.: El derecho occidental es el propio lugar, un lugar privilegiado, en todo caso, de la emergencia y la autoridad del sujeto, del concepto de sujeto. Si está mantenido en el derecho, está en todas partes. ¿Cómo se salvaría al sujeto del derecho?

É. R.: Como una supervivencia necesaria para la representación del lazo social. En ese marco, se trataría de mantener la existencia de un sujeto de la ética o la responsabilidad, desprovisto de todo anclaje en una realidad psíquica, afectiva, pulsional. Por supuesto, esto no tiene nada que ver con el sujeto de la ética de que habla Foucault,[15] y que es un sujeto en vías de inventarse desprendiéndose de sí mismo. En lo que evoco, por un lado estaría la computadora que vendría a reemplazar el pensamiento, y por el otro los comportamientos y la cognición, que serían procesos meramente fisiológicos o biológicos. Por lo tanto, ya no habría sitio para la autonomía de un psiquismo que dependiera de un universo simbólico, significante o pasional. El hombre sería mirado así como una máquina en un cuerpo de chimpancé, y su subjetividad no sería otra cosa que el fruto de una ilusión "incorregible" que lo llevaría a creerse dotado de un libre arbitrio.

[14] Dan Sperber también escribe: "No existe ninguna tarea intelectual que un cerebro pueda ejecutar y que permanecería en principio fuera del alcance de una computadora. Por lo menos, ésa es la convicción que anima a los cognitivistas [...]. Todavía grosero hoy, este modelo es indefinidamente mejorable", en: Roger-Pol Droit y Dan Sperber, *Des idées qui viennent*, París, Odile Jacob, 1999, p. 19.

[15] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, París, Gallimard-Seuil, 2001 [De prox. aparición: *La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, FCE, 2002].

J. D.: Lo que me parece difícil es tener en cuenta la posibilidad de esa mecanización extrema, extendida y extensible, olvidando que existe un punto donde el cálculo encuentra su límite: el juego, la posibilidad del juego en el interior de las máquinas de calcular. Por otra parte, lo que usted llama el afecto, es decir, la relación del viviente con el otro –la relación consigo como con el otro–, ese afecto, por definición, sigue siendo un incalculable, algo ajeno a toda máquina.

É. R.: Es mi opinión. Existe lo irresoluble, como usted dice.

J. D.: Lo irresoluble, lo incalculable, o más bien, como lo sugería hace un rato, lo no-calculable.

É. R.: Y por ende lo inanalizable.

J. D.: Y en todo caso, aquello que, resistiendo al análisis, todavía queda por analizar. Sin duda, es por esta irreductibilidad del afecto, es decir, del otro y de la relación con el otro, por lo que se debe reintroducir, sin caer en una ideología reaccionaria, lo que hoy todavía se llama la libertad o el inconsciente.

É. R.: La pasión y el conflicto...

J. D.: El otro, la llegada del otro siempre es incalculable. No deja de producir efectos en la máquina, pero no puede ser calculado por la máquina. Hay que *pensar*, o sea, aquí, *inventar* lo que sea preciso para no cerrar los ojos ante la máquina y ante el extraordinario progreso del cálculo, comprendiendo siempre, en el interior y el exterior de la máquina, ese juego del otro, ese juego con el otro. Una vez que uno acepta su principio y se rinde a esa exposición al otro –por lo tanto al acontecimiento que viene a afectarnos, por tanto a ese afecto que es aquello por lo cual se define la vida–, en ese preciso momento, hay que arreglárselas para inventar la venida de un discurso capaz de tomarlo en cuenta.

É. R.: Lo que usted llama la "hospitalidad".[16]

[16] Jacques Derrida encaró en numerosas ocasiones esa cuestión de la hospitalidad: "Ningún recién llegado es recibido como huésped si no se beneficia con el derecho a la hospitalidad o derecho de asilo, etcétera. Sin ese derecho, no puede introducirse 'en mi hogar', en el 'hogar' del huésped (*host*), sino como parásito, huésped abusivo, ilegítimo, clandestino, pasible de expulsión o de arresto.", en: *De l'hospitalité*, París, Calmann-Lévy, 1997, p. 57 [Trad. cast.: *La hospitalidad*, Buenos Aires, De la Flor]. Véase también *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* , París, Galilée, 1997 [Trad. cast.: *Cosmopolitas de todos los países, un esfuerzo más!*, Valladolid, Cuatro Ediciones, 1996].

J. D.: Por ejemplo. En efecto, acaso sea uno de los nombres de la cosa: acoger, de manera inventiva, poniendo algo suyo, (lo) que viene a su hogar, lo que viene a uno, inevitablemente, sin invitación.

É. R.: En el momento del asunto de los indocumentados,[17] usted intervino de manera espectacular sobre lo que llama el "delito de hospitalidad".[18]

J. D.: "Delito de hospitalidad" fue una cita. Una frase terrible de Jacques Toubon, creo. Una familia bretona había albergado, por amistad, a amigos vascos en situación ilegal. Pero según la ley, recordada por Toubon, el legislador puede perseguir a gente que, aunque fuera a título personal y privado, recibe en su casa, a su mesa o bajo su techo, a personas en situación ilegal. En este caso se trataba de vascos.[19] Esa expresión me había parecido, digamos, *impactante*. De golpe, porque también fue un golpe, la oferta de hospitalidad era asociada a un acto de delincuencia.

Una retórica política podía acoplar esas dos palabras, y ese golpe bajo corría el riesgo de legitimar lo peor. Para volver al debate que usted abre, yo opongo regularmente la hospitalidad incondicional, ***hospitalidad pura*** u ***hospitalidad de visitación*** –que consiste en dejar venir al visitante, el recién llegado imprevisto sin pedirle cuentas, sin reclamarle su pasaporte–, a la ***hospitalidad de invitación***.

La hospitalidad pura o *incondicional* supone que no se invitó al recién llegado allí donde yo sigo siendo dueño en mi casa y donde yo controlo mi casa, mi territorio, mi lengua, allí donde él (según las reglas de la hospitalidad *condicional*, por el contrario) debería someterse de algún modo a las reglas en uso en el lugar que lo recibe. La hospitalidad pura consiste en dejar su casa abierta al recién llegado imprevisto, que puede ser un intruso, hasta un intruso peligroso, capaz eventualmente de hacer daño. Esta hospitalidad pura o incondicio-

[17] El asunto de los "indocumentados" comienza el 18 de marzo de 1996, cuando 430 africanos en situación irregular (sin documentos de identidad), apoyados por varias asociaciones humanitarias, sitian la iglesia San Ambrosio del XI distrito de París e inician una huelga de hambre para lograr su regularización. Ese acontecimiento ocurre en el momento en que el gobierno de entonces, apoyado por una mayoría de derecha en el Parlamento, se plantea reforzar las "leyes Pasqua-Debré" sobre la inmigración adoptadas en diciembre de 1993. Otras acciones del mismo tipo serán llevadas a cabo por inmigrantes apoyados por muchos intelectuales. El asunto se prolongará con la llegada de la izquierda al poder, tras las elecciones legislativas de junio de 1997.

[18] Jacques Derrida, "Manquements du droit à la justice", intervención improvisada el 21 de diciembre de 1996 en el Théâtre des Amandiers, durante una manifestación de apoyo a los "indocumentados", en: Jacques Derrida, Marc Guillaume, Jean-Pierre Vincent, *Marx en jeu*, París, Descartes & Cie., 1997, pp. 73-91.

[19] Véase Jacques Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, ob. cit., p. 40.

nal no es un concepto político o jurídico. En efecto, para una sociedad organizada que posee sus leyes y que quiere conservar el dominio soberano de su territorio, de su cultura, de su lengua, de su nación, para una familia, para una nación que tiene interés en controlar su práctica de la hospitalidad, realmente es preciso limitar y condicionar la hospitalidad. En ocasiones es posible hacerlo con las mejores intenciones del mundo, porque la hospitalidad incondicional también puede tener efectos perversos.

No obstante, esas dos modalidades de la hospitalidad siguen siendo irreductibles entre sí. Esta distinción exige la referencia a la hospitalidad cuyo sueño y deseo en ocasiones angustiado conservamos, la de la exposición a (lo) *que* llega. Esta hospitalidad pura, sin la cual no hay concepto de hospitalidad, vale para el pasaje de las fronteras de un país, pero también tiene un papel en la vida corriente: cuando alguien llega, cuando llega el amor, por ejemplo, tomamos un riesgo, nos exponemos. Para comprender estas situaciones hay que mantener ese horizonte sin horizonte, esa ilimitación de la hospitalidad incondicional, sabiendo siempre que no es posible convertirla en un concepto político o jurídico. No hay sitio para ese tipo de hospitalidad en el derecho y la política.

É. R.: En este asunto usted interviene de una manera deconstructiva. Por un lado, acepta perfectamente la idea de que puede existir una política de la inmigración, es decir, un control de los flujos migratorios, y por el otro, en el interior de un trabajo muy elaborado sobre las palabras y la lengua, usted indica los límites y las ilusiones de una actitud política que consistiría en querer dominar, mediante una tecnología, la cuestión de la hospitalidad en general.

Sobre este punto estoy totalmente de su lado. Nunca pensé que había que abrir todas las fronteras y no controlar los flujos migratorios. Y por ello, no me satisfizo la política de la izquierda sobre esto, aunque la encuentro mejor que la de la derecha. Sobre todo, no aprecié que algunos intelectuales de la ultraizquierda, por cierto minoritarios pero apoyados por otros, comparasen a Patrick Weil con un adepto de la solución final[20] atribuyéndole palabras que jamás había

[20] Véase Pierre Tévanian y Sylvie Tissot, Mots *à maux. Dictionnaire de la lepénisation des esprits*, París, Dagorno, 1998, p. 209: "Detrás de fórmulas como 'inmigración cero' o 'ni un solo emigrado más', o incluso detrás de las palabras del politólogo socialista Patrick Weil, uno no puede dejar de pensar en otra fórmula: 'solución final'". Ministro del Interior en el gobierno de Lionel Jospin, Jean-Pierre Chevènement aprobó la decisión adoptada en agosto de 1997 de no abrogar las leyes Pasqua-Debré sino de modificarlas aplicando una parte de las recomendaciones hechas por el historiador Patrick Weil en el informe que le había ordenado el ministro a propósito del código de la nacionalidad. En octubre de 1997, un millar de intelectuales y artistas la emprendieron contra Chevènement en una petición que "reclamaba la regularización de todos los indocumentados que habían hecho la demanda" (véase *Le Monde* del 2 de octubre de 1997). Fue la primera gran fractura entre el gobierno socialista y los intelectuales, que esperaban que Jospin mantuviera sus promesas electorales y abrogara las famosas leyes.

dicho. En ese momento me rehusé a firmar cualquier petición sobre esta cuestión. Siempre fui muy vigilante con respecto a quienes pretenden luchar en favor de una causa justa con argumentos desmedidos.

J. D.: Una vez que se ha circunscripto el campo de la hospitalidad condicional, resulta posible discutir una política. En el interior de dicho campo todavía es posible no estar de acuerdo –lo cual era mi caso– con las decisiones políticas adoptadas por Chevènement y por el gobierno al que pertenecía. Como otros, yo subrayé que había mucho más sitio del que se decía para recibir a más extranjeros, y que la inmigración no había aumentado, contrariamente a lo que se afirmaba respecto del famoso "umbral de tolerancia". No había que ceder, por preocupación electoral u otra, a los fantasmas atemorizados de aquellos que se veían "invadidos" por la inmigración magrebí. Por tanto, una vez reconocida la necesidad y las virtudes de una hospitalidad condicional, el debate se tornaba posible y algo se podía cambiar a través de un combate relativo, situado en un frente determinado.

Por eso me parecieron excesivas las declaraciones de Jean-Pierre Chevènement cuando creyó que tenía que acusar a la "irresponsabilidad" de los intelectuales que querrían abrir todas las puertas.[21] Nadie reclamó que se borrasen las fronteras o que no hubiese más visas. Considerar como irresponsables y denunciar a quienes luchaban por una hospitalidad más generosa, y no peor calculada, fue un gesto ofensivo, que expresaba la debilidad política de un arrebato retórico.

[21] Véase *Le Monde* del 2 de octubre de 1997. En un texto de apoyo a Jean-Pierre Chevènement publicado por *Libération* el 7 de octubre de 1997, los peticionarios son acusados de "provocación manipuladora" y de "ingenuidad caritativa".

5. Violencias contra los animales

ÉLISABETH ROUDINESCO: Entre las derivas contemporáneas cientificistas, existe una que me impacta particularmente en la medida en que mezcla una perspectiva utilitarista y cognitivista, un ideal jurídico y un objetivo llamado ecológico (o de "ecología profunda"). Pienso en el proyecto "darwiniano" concebido por Peter Singer y Paola Cavalieri,[1] y que consiste no en proteger a los animales de la violencia instituyendo un derecho de los animales, sino a conceder a los "grandes monos no humanos" los derechos del hombre. El razonamiento, aberrante a mi modo de ver, descansa en la idea de que, por un lado, los grandes monos estarían dotados de modelos cognitivos que les permiten aprender el lenguaje en igualdad de condiciones que los hombres, y por el otro, que serían más "humanos" que los humanos atacados de locura, senilidad o enfermedades orgánicas que los privarían del uso de la razón.

Los autores de dicho proyecto trazan así una frontera dudosa entre lo humano y lo no-humano, haciendo de los disminuidos mentales una especie biológica que ya no pertenecería al reino de lo humano, y de los grandes monos otra especie biológica integrada a lo humano pero superior a la de los felinos, por ejemplo, o a otros animales, sean o no mamíferos. Por consiguiente, los dos autores condenan el artículo 3 del código del tribunal de Nuremberg que reclama que todo método terapéutico o experimental nuevo esté precedido de ensayos sobre los animales. Hace mucho tiempo que usted se interesa en la cuestión de la animalidad, y me gustaría conocer su opinión sobre estas cuestiones.

JACQUES DERRIDA: La "cuestión-de-la-animalidad" no es una cuestión entre otras, por supuesto. Si la considero decisiva, como se dice, desde hace mucho tiempo, en sí misma y por su valor estratégico, es porque, difícil y enigmática

[1] Paola Cavalieri y Peter Singer, *The Great Ape Project. Equality beyond Humanity*, Nueva York, Saint Martins Press, 1994 [Trad. cast.: *El proyecto Gran Simio: la igualdad más allá de la humanidad*, Madrid, Trotta, 1998]. Véanse también los dos números de la revista *Le Débat*, donde se reúnen artículos sobre este tema. Sobre todo: Paola Cavalieri, "Les droits de l'homme pour les grands singes non humains?", *Le Débat*, 108, enero-febrero de 2000, pp. 156-162, y la respuesta de Élisabeth de Fontenay, "Pourquoi les animaux n'auraient-ils pas droit à un droit des animaux?", en *Le Débat*, 109, marzo-abril de 2000. Véase también Élisabeth de Fontenay, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, París, Fayard, 1998.

en sí misma, representa también el límite sobre el cual se suscitan y determinan todas las otras grandes cuestiones y todos los conceptos destinados a delimitar lo "propio del hombre", la esencia y el porvenir de la humanidad, la ética, la política, el derecho, los "derechos del hombre", el "crimen contra la humanidad", el "genocidio", etcétera.

En todas partes donde se nombre algo así como "el animal", las presuposiciones más graves, las más resistentes, también las más ingenuas e interesadas dominan lo que se llama la cultura humana (y no solamente occidental), y en todo caso el discurso filosófico predominante desde hace siglos. En efecto, en todos mis textos se encuentran marcas explícitas de la activa convicción que siempre fue la mía, a este respecto. Desde *De la gramatología*, la elaboración de un nuevo concepto de la *huella* debía extenderse a todo el campo de lo viviente, o más bien de la relación vida/muerte, más allá de los límites antropológicos del lenguaje "hablado" (o "escrito", en el sentido corriente), más allá del fonocentrismo o el logocentrismo que siempre confía en un límite sencillo y oposicional entre el Hombre y el Animal. Yo subrayaba entonces que los "conceptos de escritura, de huella, de grama o de grafema" excedían la oposición "humano/no humano".[2] Todos los gestos deconstructores que intenté respecto de los textos filosóficos, en particular los de Heidegger, consisten en cuestionar el desconocimiento interesado de lo que se llama el Animal en general, y la manera en que dichos textos interpretan la frontera entre el Hombre y el Animal.[3] En los últimos textos que publiqué al respecto,

[2] "Incluso antes de ser determinado como humano (con todos los caracteres distintivos que siempre se atribuyeron al hombre y todo el sistema de significaciones que implican) o como anhumano, el *grama* –o el *grafema*– nombraría así el elemento", en *De la grammatologie*, ob. cit., p. 19 y ss. Esto vale también para el discurso sobre la diferancia. Indisociable de este concepto del gramo o de la huella, y por "impensable" que parezca, la *différance* se extiende a "la vida la muerte" en general y une lo económico y lo aneconómico más allá de los límites de lo humano. Véase "La différance" (1968), en: *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972 (J.D.) [Trad. cast.: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989].

[3] Véase sobre todo *L'animal autobiographique: autour de Jacques Derrida*, París, Galilée, 1999. Y en ese volumen, Jacques Derrida, "L'animal que je suis" (fragmento de la introducción a una serie de cuatro sesiones de seminario dictados en Cerisy-la-Salle en 1997 y consagrados sobre todo a Descartes, Kant, Heidegger, Lévinas y Lacan. Se trata de un libro en preparación). Antes de esta fecha, la "cuestión del animal" es encarada, las más de las veces de manera directa y explícita, en casi todos mis libros. Solo algunos ejemplos: "Freud et la scène de l'écriture", en *L'écriture et la différence*, ob. cit., p. 294; *Glas*, París, Galilée, 1974, p. 138 y ss. y *passim*; "Comment ne pas parler" y "La main de Heidegger" (en particular el pasaje titulado "De l'homme et de l'animalité"), en: *Psyché, Inventions de l'autre*, ob. cit.; *De l'esprit, Heidegger et la question*, ob. cit., sobre todo p. 27 y ss., p. 89; "Che cos'è la poesia?", en: *Points de suspension*, ob. cit.

La índole "masivamente ineluctable", en adelante, de la "cuestión" "de lo que ocurre con la vida llamada 'animal'" está claramente situada en *Spectres de Marx* (ob. cit., p. 141) [Trad. cast.: *Velos*, México, Siglo XXI]. Véase también "Un ver à soie", en *Voiles* (en colaboración con Hélène Sixous, París, Galilée, 1998). En todas partes donde reaparece el motivo de la mano o de la "mano del hombre", la susodicha "cuestión del animal" se ve relanzada, desde *De la grammatologie*

pongo en duda el apelativo "Animal" en singular, como si existiera el Hombre y el Animal, simplemente, como si el concepto homogéneo de *El* animal pudiera extenderse, de manera universal, a todas las formas de lo viviente no humano.

Sin poder tomar aquí posición de una manera muy sutil, me parece que el modo en que la filosofía, en su conjunto, y en particular desde Descartes, trató la cuestión llamada de "El animal" es un signo mayor del logocentrismo y de una limitación deconstructible de la filosofía. Se trata aquí de una tradición que no fue homogénea, por cierto, sino hegemónica, y que por otra parte sostuvo el discurso *de* la hegemonía, hasta del dominio. Pero lo que resiste a esta tradición predominante es muy sencillamente que hay *unos* vivientes, *unos* animales, algunos de los cuales no tienen que ver con lo que ese gran discurso sobre el Animal pretende adjudicarles o reconocerles. El hombre es uno de ellos, e irreductiblemente singular, por cierto, eso se sabe, pero no existe El Hombre *versus* El Animal.

Por otro lado, aunque desde siempre se haya ejercido una gran violencia contra los animales –ya se encuentran huellas en textos bíblicos que estudié más allá de este punto de vista–, yo intento mostrar la especificidad moderna de esta violencia, y el axioma –o el síntoma– "filosófico" del discurso que la sostiene e intenta legitimarla. Esa violencia industrial, científica, técnica, no puede soportarse todavía demasiado tiempo, de hecho o de derecho. Se verá cada vez más desacreditada. Las relaciones entre los hombres y los animales *deberán* cambiar. *Deberán* hacerlo, en el doble sentido de este término, en el sentido de la necesidad "ontológica" y del deber "ético". Pongo estas palabras entre comillas porque dicho cambio deberá afectar al sentido y al valor mismos de estos conceptos (lo ontológico y lo ético). Por eso, aunque su discurso a menudo me parezca mal articulado o filosóficamente inconsecuente, tengo una simpatía de principio para aquellos que, a mi juicio, tienen razones, y buenas, de alzarse contra la manera en que son tratados los animales: en la cría industrial, en el matadero, en el consumo, en la experimentación.

Para calificar ese tratamiento no utilizaré, a pesar de la tentación, el término "crueldad". Es una palabra confusa, oscura, sobredeterminada. En el fondo, ya se trate de la sangre (*cruor*) o no (*Grausamkeit*), la crueldad, el "hacer sufrir" o el "dejar sufrir" por el placer, eso es lo que sería, como relación con la ley, lo propio del hombre. (A propósito del derecho de castigar o de la pena de muerte, se utiliza esta palabra de una manera extremadamente confusa. En otra parte estudio la historia y la "lógica" del léxico de la "crueldad". Sería útil realizar una lectura psicoanalítica de la cosa,[4] y una lectura del uso psicoana-

---

hasta *Le toucher, Jean-Luc Nancy* (ob. cit.), donde la deconstrucción de lo que es apodado *el humanoísmo*, de una punta a otra del libro, representa un papel determinante. (J.D.)

[4] Jacques Derrida encaró la cuestión de la crueldad en la conferencia pronunciada en el gran anfiteatro de la Sorbona, el 10 de julio de 2000, a invitación de René Major, iniciador de los Estados generales del psicoanálisis. Véase *États d'âme de la psychanalyse*, París, Galilée, 2000.

lítico de la misma palabra, en particular en Freud.) De cualquier manera que se la califique, la violencia infligida a los animales no dejará de tener repercusiones profundas (conscientes e inconscientes) sobre la imagen que se hacen los hombres de sí mismos. Esta violencia, creo, será cada vez menos soportable. No utilizaré tampoco la palabra derecho, pero ahí es donde la cuestión se vuelve complicada. Antes de las tesis que usted evoca, hubo muchas declaraciones sobre los derechos de los animales.

É. R.: ¿Los derechos de los animales pensados en qué terminos?

J. D.: Con demasiada frecuencia, y es una falta o una debilidad, creo, se trata de reproducir y extender a los animales un concepto de juricidad que era el de los derechos del hombre, lo cual desemboca en ingenuidades simpáticas pero insostenibles. Cierto concepto del sujeto humano, de la subjetividad humana poscartesiana, por el momento se encuentra en el fundamento del concepto de los derechos del hombre, por el cual tengo el mayor de los respetos pero que, en cuanto producto de una historia y performativos complejos, debe ser analizado, reelaborado, desarrollado, enriquecido sin descanso (la historicidad y la perfectibilidad, por otra parte, le son esenciales).

Sin embargo, por lo que respecta a la relación con "el Animal", esa herencia cartesiana determina toda la modernidad. La teoría cartesiana, para el lenguaje animal, supone un sistema de signos sin respuesta: *reacciones* pero no una *respuesta*. Kant, Lévinas, Lacan, Heidegger (así como los cognitivistas) tienen al respecto una posición más o menos idéntica a la de Descartes. Distinguen la *reacción* y la *respuesta*. Con todo lo que depende de esta distinción, y es casi ilimitado. Cualesquiera que sean las diferencias, en cuanto a lo esencial esa herencia gobierna, en la práctica, el pensamiento moderno de la relación de los hombres con los animales. El concepto moderno del derecho depende masivamente de ese momento cartesiano del *cogito*, de la subjetividad, de la libertad, de la soberanía, etcétera. El "texto" cartesiano, por supuesto, no es la causa de esta gran estructura, pero la "representa" en una poderosa sistematicidad del síntoma. A partir de ese momento, conferir o reconocer derechos a los "animales" es una manera subrepticia o implícita de confirmar cierta interpretación del sujeto humano, que habrá sido la palanca misma de la peor violencia respecto de los vivientes no humanos.

El axioma del gesto represivo para con los animales, en su figura filosófica, sigue siendo de tipo cartesiano, de Kant a Heidegger, Lévinas o Lacan, cualesquiera que sean las diferencias entre dichos discursos. De este axioma depende cierta filosofía del derecho y de los derechos del hombre. Por consiguiente, querer conceder absolutamente, no a los animales, sino a tal categoría de animales, derechos equivalentes a los derechos del hombre, sería una contradic-

ción ruinosa. Reproduciría la máquina filosófica y jurídica gracias a la cual se ejerció (tiránicamente, es decir, por abuso de poder) la explotación del animal en el alimento, el trabajo, la experimentación, etcétera.

Por lo tanto, una transformación es necesaria e inevitable, por razones conscientes o inconscientes. Lenta, laboriosa, en algunos casos gradual, en otros acelerada, la mutación de las relaciones entre los hombres y los animales no adoptará necesaria o solamente la forma de una carta, de una declaración de los derechos o de un tribunal a las órdenes de un legislador. No creo en el milagro de una legislación. Ya hay una, por otra parte, más o menos empírica, y es mejor que nada. Pero no impide las matanzas o las patologías "tecnocientíficas" del mercado o de la cría industrial.

Por supuesto que hay diferencias irreductibles, fronteras infranqueables entre tantas especies de vivientes. ¿Quién puede negarlo sin llevar la ceguera hasta la necedad? Pero no hay una sola frontera, una e indivisible, entre el Hombre y el Animal.

É. R.: Pero ¿dónde y cómo pasa para usted el límite? ¿No habrá que reconsiderar la noción de corte entre la naturaleza y la cultura sobre la cual descansa la antropología?

J. D.: Eso es lo mínimo. En el mundo animal existe una gran cantidad de estructuras diferentes. Entre el protozoario, la mosca, la abeja, el perro, el caballo, los límites se multiplican, sobre todo en la organización "simbólica", en el cifrado o la práctica de los signos. Si me inquieto por una frontera entre dos espacios homogéneos, por un lado el hombre y por el otro el animal, no es para pretender, neciamente, que no hay límite entre los "animales" y el "hombre", sino porque sostengo que hay más de un límite: muchos límites. No hay *una* oposición entre el hombre y el no-hombre; entre las diferentes estructuras de organización de lo viviente hay muchas fracturas, heterogeneidades, estructuras diferenciales.

Entre los "monos superiores" y el hombre, sin duda la diferencia sigue siendo abismal, pero también entre los "monos superiores" y los otros animales. Es una evidencia innegable del sentido común, pero la primatología hace inmensos progresos de los que no se habla lo suficiente. Describe, de manera positiva y en ocasiones perturbadora, formas extremadamente refinadas de organización simbólica: trabajo del duelo y de la sepultura, estructuras familiares, evitamiento, cuando no prohibición, del incesto, etcétera. (Pero la propia "prohibición", en el hombre, prohíbe pero no siempre impide, de tal modo que la oposición entre evitamiento y prohibición sigue siendo problemática.)

Todo esto es complicado, es la co-implicación misma. No digo que haya que renunciar a identificar algo "propio del hombre", pero podría demostrarse

–y es lo que hago en otra parte, sobre todo en la enseñanza– que ninguno de los rasgos por los cuales la filosofía o la cultura más autorizadas han creído reconocer ese "propio del hombre" está rigurosamente reservado a lo que nosotros, los hombres, llamamos el hombre. Ya sea porque algunos animales también disponen de ellos, o porque el hombre no los tiene con tanta seguridad como lo pretende (argumento que ya desplegué, sobre todo en *Aporías*,[5] contra Heidegger, respecto de la experiencia de la muerte, del lenguaje y de la relación con el ser *como tal*). Dicho lo cual, una vez más, siento *simpatía* (y le tengo afecto a esa palabra) por aquellos que se rebelan: contra la guerra declarada a tantos animales, contra la tortura genocida que se les inflige a menudo de manera en el fondo perversa, es decir, criando en masa, de manera hiperindustrializada, los rebaños que se deben exterminar así para las supuestas necesidades de los hombres; sin hablar de los centenares de especies que desaparecen cada año en la superficie de la tierra por culpa de los hombres, que, cuando no matan lo suficiente, dejan morir, ¡suponiendo que alguna vez el derecho pueda garantizar una diferencia fiable entre *hacer* y *dejar morir!*

Por cierto, mi simpatía se dirige, pues, a quienes a su vez experimentan una simpatía, que se sienten en simpatía compasiva y viva con esos seres vivientes. Pero jamás renunciaré, y no creo que haya que renunciar, a *analizar* (lo entiendo en todos los sentidos, también en el del psicoanálisis) ambas actitudes fundamentales. No puedo hacerlo aquí improvisando brevemente. Tampoco creo en el "vegetarianismo" absoluto, ni en la pureza ética de sus intenciones, ni siquiera que sea en rigor sostenible, sin compromiso y sustitución simbólica. Llegaré hasta sostener que, más o menos refinado, sutil, sublime, cierto canibalismo sigue siendo insuperable. Y por supuesto, para responder a su alusión, considero tan ridícula como detestable la nueva jerarquía que ubicaría a tales o cuales animales por encima de los discapacitados humanos.

É. R.: Lo que me impacta en este tipo de deriva es que pone en acto una suerte de corte entre lo que sería humano y lo que no. Para hacer entrar a los grandes monos en el orden de los derechos del hombre habría que excluir de ellos a los enfermos mentales...

J. D.: ¿Lo dicen realmente?

É. R.: Sí, aunque la palabra "exclusión" jamás es pronunciada. Pero el razonamiento que apunta a extender los derechos del hombre en beneficio de los grandes monos presupone esa noción de separación, de límite, de corte, que

[5] Jacques Derrida, *Apories*, París, Galilée, 1993 [Trad. cast.: *Aporías: morir-esperarse (en) "los límites de la verdad"*, Barcelona, Paidós, 1998].

finalmente desemboca en un rechazo.[6] Toda esta retórica pasa por la comprobación llamada "cognitiva", por un lado, y "utilitarista", por el otro, de un supuesto pasaje de lo humano a lo no humano que estaría ligado a la existencia de enfermedades neurológicas o cerebrales degenerativas.

J. D.: Lo que equivaldría a reintroducir, en efecto, una jerarquía propiamente racial y "genetista". Precisamente contra eso nunca debe adormecerse la vigilancia.

É. R.: Pero, ¿cómo conciliar su inquietud de compasión hacia los animales con la necesidad que tienen los humanos de comer carne?

J. D.: No basta con abstenerse de comer carne para volverse no carnívoro. El proceso carnívoro inconsciente tiene muchos otros recursos, y no creo en la existencia del no carnívoro en general. Ni siquiera en el caso de quien cree contentarse con pan y vino. (Me explico mejor sobre esto cada vez que hablo de la deconstrucción necesaria del "carno-falogocentrismo".)[7] Aunque lo supiéramos desde siempre, y por lo menos desde hace dos mil años, el psicoanálisis nos lo enseñaría: los "vegetarianos" también pueden incorporar, como todo el mundo, y simbólicamente, algo vivo, carne y sangre, de hombre o de Dios. También a los ateos todavía les gusta "comer al otro". Si les gusta, por lo menos, porque es la tentación del amor mismo. Un pensamiento aquí para la Pentesilea de Kleist.[8] Ella fue uno de los grandes personajes de un seminario que había consagrado hace años precisamente a eso: "comer al otro".

É. R.: A tal punto que, desde una perspectiva psicoanalítica, el terror a la ingestión de la animalidad puede ser el síntoma de un odio de lo viviente llevado hasta el homicidio. Hitler era vegetariano.

J. D.: Algunos se atrevieron a extraer argumentos de ese vegetarianismo de Hitler. En contra de los vegetarianos y los amigos de los animales. Por ejemplo, Luc

[6] "Siempre hemos conocido, en nuestra especie –escribe Paola Cavalieri–, la presencia de individuos no paradigmáticos, que irrevocablemente están desprovistos de características consideradas típicamente humanas: los disminuidos mentales, los retrasados y los seniles" (*Le Débat*, 108, art. cit., p. 158).

[7] Véase por ejemplo "Il faut bien manger ou le calcul du sujet", entrevista con Jean-Luc Nancy, en: *Points de suspension*, ob. cit.

[8] Heinrich von Kleist (1777-1811). Escritor y dramaturgo alemán. En *Penthésilée*, compuesta en 1808, adapta la leyenda antigua del homicidio de Aquiles por Pentesilea, la reina de las Amazonas, para poner en escena a una heroína romántica, dividida entre un intenso furor de devoración del otro y una pasión de amor que la conduce al aniquilamiento de sí misma. [Trad. cast.: *Pentesilea*, Fuenlabrada, Magisterio Español, 1978].

Ferry.[9] Esa requisitoria caricaturesca procede más o menos así: "¡Ah, usted se olvida de que los nazis, y Hitler en particular, fueron una suerte de zoófilos![10] ¡Así que amar a los animales es odiar o humillar al hombre! La compasión por los animales no excluye la crueldad nazi, ¡hasta es su primer síntoma!" El argumento me parece groseramente falaz. ¿Quién puede acreditar un segundo esta parodia de silogismo? Y ¿a dónde nos conduciría? ¿A redoblar la crueldad hacia los animales para dar muestras de un humanismo irreprochable? Élisabeth de Fontenay recordó que entre los filósofos de este tiempo que llamaban a reconsiderar nuestro tratamiento de la "cuestión animal" había muchos judíos. En su bello y magnífico prefacio a los *Tres tratados para los animales* de Plutarco (en la traducción de Amyot), no se contenta con recordar, tras Hannah Arendt, que Kant era "el autor favorito de Eichmann". Ella responde a aquellos que, en el cuestionamiento de la axiomática humanista respecto del animal, denuncian una "deriva deconstruccionista irresponsable".[11]

Por lo que a mí respecta, en la parte aún inédita de mi conferencia de Cerisy ("El animal que soy"), yo analizo de cerca (sin suscribirlo por fuerza de punta a punta) un texto de Adorno[12] que pretende descifrar en las nociones kantianas de autonomía, dignidad (*Würde*) del hombre, autodestino o autodeterminación moral (*Selbstbestimmung*), no solamente un proyecto de dominio y soberanía (*Herrschaft*) sobre la naturaleza sino una verdadera hostilidad, un odio cruel "dirigido contra los animales" (*Sie richtet sich gegen die Tiere*). El "insulto" (*schimpfen*) contra los animales ("¡animal!"), o contra el hombre en cuanto animal sería un rasgo distintivo del "idealismo auténtico".

Adorno va muy lejos en esta dirección. Se atreve a comparar el papel que los animales representan virtualmente en un sistema idealista al que representan los judíos para un sistema fascista. Según esta lógica, ahora bien conocida,

[9] Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique*, París, Grasset, 1992 [Trad. cast.: *El nuevo orden ecológico*, Barcelona, Tusquets, 1994]; y Claudine Germe, *Des animaux et des hommes*, París, LGF, 1994. Véase también "Des 'droits de l'homme' pour les grands singes? Non, mais des devoirs envers eux, san nul doute", en: *Le Débat*, 108, pp. 163-167.

[10] Jacques Derrida utiliza aquí la palabra zoofilia en su sentido clásico de amor a los animales y no con la significación que le atribuyeron los sexólogos de fines del siglo XIX: una relación sexual de un humano con un animal.

[11] "Falta de suerte para aquellos que no evocan la *summa injuria* [alusión a una zoofilia nazi y al vegetarianismo hitleriano] sino para burlarse mejor de la piedad para con el sufrimiento anónimo y mudo, resulta que muy grandes escritores y pensadores judíos de este siglo habrán estado obsesionados por la cuestión animal: Kafka, Singer, Canetti, Horkheimer, Adorno. A través de la insistencia de su inscripción en sus obras, habrán contribuido a interrogar al humanismo racionalista y la legitimidad de su decisión. En efecto, algunas víctimas de catástrofes históricas presintieron en los animales a otras víctimas, comparables hasta cierto punto con ellos mismos y los suyos", en: Prefacio a los *Trois traités pour les animaux*, París, POL, 1992, p. 71. (J.D.)

[12] Theodor Adorno, *Beethoven, Philosophie der Musik, Fragmente und Texte*, Hrsg. von Rolf Tiedemenn, Francfurt, Suhrkamp, 1993, pp. 123-124 (fr. 202). (J.D.)

y que por otra parte se impone a menudo de manera convincente, se asociaría a la figura del animal y el judío las de la mujer y el niño, hasta la del disminuido en general...

É. R.: Una de las grandes figuras del racismo, el sexismo y el antisemitismo siempre fue la inferiorización de aquel que se quiere excluir de lo humano, y su estigmatización en virtud de rasgos físicos que lo conducirían al mundo de la animalidad. En efecto, de aquí proviene la idea de que el judío sería más "femenino" que el no judío, que la mujer sería más "animal" que el hombre, y por último que el negro sería más "bestial" todavía que el resto. La idea de que el disminuido sería "inferior" al animal se inscribe en línea recta en este tipo de consideraciones.

Me parece que nunca se terminará con la pulsión de destrucción porque, como lo subraya Freud, es inherente al hombre. Por cierto, se requieren interdicciones, sin las cuales ninguna sociedad es posible. Pero, al tiempo que se lucha contra las violencias, hay que saber que nunca se terminará con ellas. La prohibición de matar al animal me parece imposible de poner en práctica en nuestras sociedades, y por otra parte no es deseable. De manera general, me parece que el exceso de interdicciones de todo tipo genera a menudo violencias inesperadas.

J. D.: Sin duda que siempre habrá que matar animales. ¡Y probablemente hombres también! ¡Incluso después de la abolición universal de la pena de muerte, si algún día se logra!

É. R.: Pero no es lo mismo. ¿Puede ponerse en el mismo plano un matador de animales y un homicida? Y, más generalmente, ¿puede por ejemplo considerarse que un zoófilo (en el sentido de la sexología) debe ser castigado por la ley de la misma manera que un pedófilo o un violador? En derecho existe una legislación que castiga el maltrato de los animales, y el derecho francés reconoce incluso una noción de "personalidad jurídica" a los animales domésticos o mantenidos en cautiverio, lo que significa que podrían tener derechos y ser defendidos en caso de abandono.[13] Pero no estoy segura de que se pueda castigar a un humano por actos sexuales cometidos con animales. ¿Hay maltrato en *todos* los casos de zoofilia? ¿Cómo puede expresar el animal la violencia que se ejerce sobre él en tales casos?

J. D.: Kant exige que se encuentre un medio de aplicar la ley del talión (imperativo categórico del derecho de castigar, a su juicio, de un derecho de castigar

[13] Jean-Pierre Marguénaud, "La personnalité juridique des animaux", en: *Recueil Dalloz*, cuaderno núm. 20, 1998, pp. 205-211.

racional e inteligible *a priori*) no solo a quienes violen o practiquen la pederastia sino también a aquellos que sean culpables de "bestialidad". En mi seminario sobre la pena de muerte estudiamos esos textos de cerca. Eso no significa que se considere al animal como una víctima. Por su parte, este no es lesionado, aunque la dignidad humana no salga indemne del comercio sexual con tal "animal". Éste no es un sujeto de derecho (y por lo tanto de deber) que podría protestar contra un "perjuicio" y ocupar el sitio del querellante en un tribunal.

Sin embargo, hay una frase de Jeremy Bentham que a menudo me gusta citar, y que dice poco más o menos esto: "La cuestión no es: ¿pueden hablar?, sino ¿pueden sufrir?" (*The question is not: can they speak? but can they suffer?*).[14] Puesto que, sí, lo sabemos y nadie puede atreverse a dudarlo. El animal sufre, manifiesta su sufrimiento. No podemos imaginar que un animal no sufre cuando se lo somete a una experimentación de laboratorio, hasta a un adiestramiento de circo. Cuando vemos pasar una cantidad incalculable de terneros criados con hormonas, amontonados en un camión y enviados directamente del establo al matadero, ¿cómo imaginar que no sufren? Sabemos lo que es el sufrimiento animal, lo experimentamos. Además, con la matanza industrial, los animales sufren en mucha mayor cantidad que antes.

É. R.: Usted comparte la opinión de Élisabeth de Fontenay. Pero ¿cómo hacer para conciliar esa voluntad de reducción del sufrimiento animal con la necesidad de una organización industrial de la cría y la matanza que también permita liberar a tantos humanos del hambre?

J. D.: Una gran desorganización-reorganización de la tierra humana se halla en curso. Por supuesto, uno puede esperar lo mejor y lo peor. Pero sin hacer el elogio de un vegetarianismo primario, puede recordarse que el consumo de carne jamás fue una necesidad biológica. No se come carne simplemente porque se necesitan proteínas, y estas pueden encontrarse en otra parte. En el consumo del animal, como por otra parte en la pena de muerte, hay una estructura sacrificial, y por ende un fenómeno "cultural" ligado a estructuras arcaicas que persisten y que se deben analizar. Sin duda, jamás se dejará de comer carne, o, como yo lo sugería en su momento, algún sustituto equivalente cárnico. Pero tal vez se cambiarán las condiciones cualitativas, la cantidad, la evaluación de la cantidad, así como la organización general del campo de la alimentación. A escala de los siglos venideros, creo en verdaderas mutaciones en nuestra experiencia de la animalidad y en nuestro lazo social con otros animales.

[14] Jeremy Bentham, *An Introducion to the Principles of Morals and Legislation* (1789), Londres, The Athlone Press, 1970, p. 44.

É. R.: ¿Cree que hay un exceso?

J. D.: Usted decía que la interdicción excesiva e hiperbólica produce síntomas. De igual modo, yo creo que el espectáculo que el hombre se da a sí mismo en el tratamiento de los animales le será insoportable. Todos esos debates de que hablamos son su signo precursor. Ya no es soportable. Si realmente le pusieran todos los días ante la vista el espectáculo de esa matanza industrial, ¿qué haría?

É. R.: Dejaría de comer carne o cambiaría de domicilio. Pero prefiero no ver nada, aunque sepa que esa cosa insoportable existe. No creo que la visibilidad de una situación permita conocerla mejor. Saber no es mirar.

J. D.: Pero si todos los días pasara bajo su mirada, lentamente, sin darle tiempo para que se distrajera, un camión repleto de terneros que salen del establo para ir al matadero, ¿podría seguir comiendo terneros durante mucho tiempo?

É. R.: Me mudaría, pero realmente creo que en ocasiones, para comprender una situación y tener la distancia necesaria, lo mejor es no ser testigo ocular. Y además, ¡no olvidemos que la gastronomía es parte integrante de la cultura! ¿Podría la tradición culinaria francesa abstenerse de carne?

J. D.: Hay otros recursos para el refinamiento gastronómico. La carne industrial no es lo mejor de lo mejor en gastronomía. Por otra parte, cada vez más, y usted conoce ese debate, algunos prefieren los animales criados en ciertas condiciones, llamadas más "naturales", en ciertos prados, etcétera. Por tanto, en el mismo nombre de la gastronomía de que usted habla, realmente habrá que transformar los usos y las "mentalidades".

É. R.: La lucha de José Bové[15] contra la "comida chatarra americana" y contra McDonald's en particular es acaso un primer signo de ese cambio. Del mismo modo, el caso de la enfermedad de la "vaca loca"[16] deberá incitarnos a realizar transformaciones inevitables.

J. D.: No me pida que suscriba incondicionalmente lo que se hace o se hará en este campo, pero los signos cuentan. Evocan una mutación en curso.

[15] Presidente de la Confederación Campesina, José Bové es el líder de una lucha internacional contra la "comida chatarra" ligada a la globalización de la industria agroalimentaria, y cuyo símbolo en todas partes del mundo son los restaurantes McDonald's.

[16] Se trata de la encefalopatía espongiforme bovina (ESB), o enfermedad de Kreutzfeld-Jacob, que azotó a los bovinos criados en Gran Bretaña.

É. R.: Para volver a la cuestión de la animalidad, sigo pensando en la idea de cierto corte entre el animal y el humano. Aunque entre los grandes monos existan prácticas simbólicas, rituales, actitudes de evitamiento del incesto, todas cosas fascinantes, me parece que la discontinuidad permanece y que pasa por el lenguaje, por la conceptualización. A mi juicio, todas esas diferencias deben ser evocadas, aunque, como lo subraya Élisabeth de Fontenay, y tratándose de animales, se les pueda "presumir mundos que puedan coincidir con el de los hombres".[17] ¿Qué piensa de esto?

J. D.: Yo hablé no solo de *un* corte sino de varios cortes en los grandes modos de culturas "animales". Lejos de borrar los límites, los evoqué e insistí en las diferencias y heterogeneidades. Hay una cuestión de escala temporal e histórica en la duración de tales fenómenos. Hay que tenerla en cuenta. Como usted, yo creo que hay una discontinuidad radical entre lo que se llama los animales –y en particular los primates– y el hombre. Pero esta discontinuidad no puede hacernos olvidar que existen otras entre diferentes especies de animales y organizaciones sociales de lo viviente.

En la transformación del derecho actual, y conservando siempre la axiomática general del derecho humano, pueden hacerse algunos progresos para el fomento de las relaciones entre los hombres y los animales en el sentido del respeto máximo. Al respecto, la evaluación solo puede ser *económica* (estrategia, dosificación, medida, el mejor convenio). No digo que no hay que tocar la vida animal, digo que, alegando la violencia entre los animales, en la jungla o en otras parte, no hay que entregarse a las peores violencias, es decir, al tratamiento meramente instrumental, industrial, químico genético de los vivientes. Ya sea que este tratamiento se haga para la alimentación o en el marco de una experimentación, hay que adaptar reglas para que no se pueda hacer cualquier cosa con los vivientes no humanos.

Por lo tanto, poco a poco, habrá que reducir las condiciones de la violencia y la crueldad para con los animales, y, para ello, en una larga escala histórica, reglamentar las condiciones de la cría, la matanza, el tratamiento masivo, y de lo que vacilo (solamente para no abusar de asociaciones inevitables) en llamar un *genocidio*, allí donde sin embargo la palabra no sería tan inapropiada.

Cuando encaré esta cuestión en los Estados Unidos, en la Facultad de derecho de una universidad judía, utilicé esa palabra de *genocidio* para designar la operación que consiste, en ciertos casos, en reunir centenares de miles de animales cada día para enviarlos al matadero y matarlos en masa tras haberlos

[17] Élisabeth de Fontenay, "Pourquoi les animaux n'auraient-ils pas droit à un droit des animaux?", art. cit., p. 153. Véase también *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, ob. cit., cap. 19.

engordado con hormonas. Eso me costó una réplica indignada. Alguien dijo que no aceptaba que yo hablara de genocidio: "Nosotros sabemos lo que es el genocidio". Por lo tanto, retiremos la palabra. Pero usted se da cuenta de lo que quiero decir.

A mayor o menor plazo habría que limitar esa violencia tanto como fuera posible, aunque más no sea debido a la imagen que remite al hombre de sí mismo. No es ni la única ni la mejor razón, pero habrá que considerarla. Esta transformación, sin duda, llevará siglos, pero, lo repito, no creo que pueda seguir tratándose a los animales como lo hacemos hoy. Todos los debates actuales señalan una inquietud creciente al respecto en la sociedad europea industrial.

Por el momento, debemos contentarnos con adecuar las reglas del derecho tal y como existen. Pero un día habrá que reconsiderar la historia de ese derecho y comprender que si los animales no pueden formar parte de conceptos como los de ciudadano, de conciencia ligada a la palabra, de sujeto, etc., no por ello carecen de "derecho". Es el mismo concepto de derecho lo que deberá ser "re-pensado". En general, en la tradición filosófica europea de que hablamos, no se concibe un sujeto (finito) de derecho que no sea un sujeto de deber (Kant solo ve dos excepciones a esta ley: Dios, cuyos derechos carecen de deber, y los esclavos, que solo tienen deberes y no derechos). Una vez más, pues, se trata de conceptos heredados de sujeto, de sujeto político, de ciudadano, de autodeterminación soberana y de sujeto de derecho...

É. R.: Y de conciencia.

J. D.: Y de responsabilidad, de palabra y de libertad. Todos esos conceptos (que tradicionalmente definen lo "propio del hombre") son constitutivos del discurso jurídico.

É. R.: Por tanto, no pueden aplicarse a los animales.

J. D.: No es posible esperar que los "animales" entren en un contrato expresamente jurídico donde, a cambio de derechos reconocidos, tendrían deberes. Es en el interior de ese espacio filosófico jurídico donde se ejerce la violencia moderna para con los animales, una violencia contemporánea y a la vez indisociable del discurso de los derechos del hombre. Hasta cierto punto yo respeto ese discurso, pero justamente quiero conservar el derecho de interrogar su historia, sus presupuestos, su evolución, su perfectibilidad. Por eso es preferible no hacer entrar esa problemática de las relaciones entre los hombres y los animales en el marco jurídico *existente*.

Por eso, sea cual fuere mi simpatía por tal o cual declaración de los derechos de los animales tendiente a protegerlos contra la violencia humana, no

creo que sea la solución indicada. Más bien creo en una aproximación progresiva y lenta. Hay que hacer lo que se pueda, hoy, para limitar esta violencia, y precisamente en ese sentido se interna la deconstrucción: no para destruir la axiomática de esta solución (jurídica formal), o para desacreditarla, sino para reconsiderar la historia del derecho, del concepto de derecho.

É. R.: Me parece que un progreso está en marcha. Pienso sobre todo en la lucha contra la caza y por la preservación de las especies.

J. D.: Esa lucha es minoritaria. No tengo ninguna inclinación por la caza, por ese tipo de caza, ni por la corrida, pero reconozco que desde el punto de vista cuantitativo, eso no es nada al lado de la violencia de los mataderos o la cría de pollos.

É. R.: ¿Está en contra de la corrida?

J. D.: Sí, en todo caso desconfío mucho de los deseos que se manifiestan allí y las formas que adoptan.

É. R.: Sin embargo, la corrida inspiró muy bellos textos literarios (en particular los de Michel Leiris). Y por otro lado el torero arriesga su vida en la arena. En el principio de la corrida hay una lucha a muerte, un torneo, en igualdad de condiciones entre el hombre y el animal, una suerte de sobrevivencia de la época de la caballería. Es lo contrario de la caza o la matanza. No creo que deban prohibir todas las prácticas violentas de alto riesgo.

J. D.: No dije que estuviera en contra de los textos de Leiris, sino contra el culto o la cultura de la corrida y otras cosas semejantes. Y además me pueden gustar o puedo admirar esos textos de Leiris sin dejar de formularme preguntas sobre el deseo y la experiencia del propio Leiris, etcétera. Con esa lógica, so pretexto de que la prohibición de las violencias puede conducir a la emergencia de nuevas violencias más graves, por un efecto perverso, se corre el riesgo de dejar correr todas las violencias y bajar los brazos. Podría darle muchos ejemplos que la inquietarían. ¿Debe uno abstenerse de condenar o denunciar las violencias racistas, antisemitas, xenófobas o sexistas so pretexto de que "reprimidas" aquí o allá corren el riesgo de resurgir a más y mejor en otra parte? No digo que su argumento carece de valor, pero no puede utilizárselo de manera sistemática sin correr el riesgo de paralizarse ante cualquier interdicción.

É. R.: Siempre tengo el temor de que estemos internándonos en la senda de la construcción de una sociedad higienista, sin pasiones, sin conflictos, sin inju-

rias, sin violencias verbales, sin riesgo de muerte, sin crueldad. Lo que se pretende erradicar de un lado siempre se corre el riesgo de verlo resurgir allí donde no se lo esperaba.

J. D.: Creo comprender y puedo compartir su temor. Deja intacta la responsabilidad que se debe tomar en cuanto al cálculo de los riesgos. ¿Qué cualidad de violencia se puede o debe tolerar, hasta cultivar, para evitar lo que usted llama la "sociedad higienista", es decir, si la entiendo bien, muerta o esterilizada?

É. R.: Por ejemplo, a veces pienso que el derecho a la injuria verbal es fundamental, y que hay que hacer una diferencia entre lo que se puede decir, incluso públicamente, y lo que se puede escribir. Por otro lado, incluso si pienso que ciertas leyes son absolutamente necesarias contra la difamación, el racismo, el antisemitismo, el ataque a la vida privada, etc. –por otra parte existen, y en Francia me parecen buenas–, siempre hay que apuntar a permitir, como máximo, la expresión de las injurias y las violencias verbales. Pensemos en la blasfemia, por ejemplo, o en la pornografía. Hay que hacer respetar las leyes limitativas y al mismo tiempo garantizar la libertad de expresión más amplia.[18]

J. D.: Estoy de acuerdo. Pero hay que limitar tanto como sea posible el efecto de censura de las interdicciones legales y privilegiar el análisis, la discusión, la contraofensiva crítica. El espacio público debe permanecer tan abierto como sea posible a la libertad de expresión. Tampoco me gusta la imagen de una sociedad "bio" higienista, aséptica, esterilizada. Por eso comencé a decir que de todos modos existe y existirá la crueldad entre los vivientes, entre los hombres.

É. R.: ¿Y le parece que cuanto más se limita, mejor es?

J. D.: En este campo, como en otros, la única respuesta es *económica:* hasta cierto punto, siempre hay una medida, una medida preferible. No quiero prohibirlo todo pero tampoco quiero no prohibir nada. Por cierto no puedo erradicar, extirpar las raíces de la violencia para con los animales, la injuria, el racismo, el antisemitismo, etc., pero so pretexto de que no puedo erradicarlos tampoco quiero dejar que se desarrollen salvajemente. Por consiguiente, según la situación histórica, hay que inventar la solución menos mala. La dificultad de la responsabilidad ética es que la respuesta jamás se formula por un sí o por un no, sería demasiado simple. Hay que dar una respuesta singular, en un contexto determinado, y asumir el riesgo de una decisión en la resistencia de lo irresoluble. Siempre hay dos imperativos contradictorios.

[18] Véase nuestro capítulo 7: "Acerca del antisemitismo venidero".

6. El espíritu de la Revolución

ÉLISABETH ROUDINESCO: *Espectros de Marx* es un libro por el que siento una especial debilidad, en la medida en que toca un invariante que me resulta muy apreciado: la melancolía de la Revolución. En 1989 publiqué una obra, *Feminismo y revolución: Théroigne de Méricourt*,[1] en la cual, a través del caso de esta mujer, pionera del feminismo en 1789 y que terminó su vida internada en la Salpêtrière, intenté mostrar cómo un derrumbe subjetivo, el hundimiento en la locura, estaba ligado a una situación histórica: el pasaje de la Revolución al Terror. Por supuesto, entonces pensaba en Louis Althusser, de quien estuve muy cerca, y en el destino de toda una generación de comunistas que, frente al desastre del socialismo real, veían cómo se derrumbaba su ideal y se sentían obligados a hacer el duelo de un compromiso,[2] so pena de hundirse en la melancolía. Volví sobre esta cuestión en *¿Por qué el psicoanálisis?*, al hablar de "sociedad depresiva".

En *Espectros de Marx*, dedicado a Chris Hani, héroe de la lucha contra el *apartheid* y asesinado como comunista,[3] usted asocia tres grandes "escenas" de la cultura occidental: aquella en que Hamlet se enfrenta con el espectro de su padre que vuelve a *destiempo* para reclamar venganza y confiar a su hijo la misión de salvar al "mundo del deshonor"; la de la publicación del *Manifiesto del partido comunista*, a propósito del cual usted comenta la famosa frase "Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo";[4] por último la de nuestra época,

[1] Élisabeth Roudinesco, *Théroigne de Méricourt. Une femme mélancolique sous la Révolution*, París, Seuil, 1989 [Trad. cast.: *Feminismo y revolución: Théroigne de Méricourt*, Barcelona, Edicions 62, 1990].

[2] Véase Élisabeth Roudinesco, *Généalogies*, ob. cit.

[3] El libro lleva como subtítulo: "L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale". En él podemos leer: "Pero jamás deberíamos hablar del asesinato de un hombre como de una figura, ni siquiera una figura ejemplar dentro de una lógica del emblema, una retórica de la bandera o del mártir. La vida de un hombre, tan única como su muerte, siempre será más que un paradigma y algo diferente de un símbolo. Y precisamente es eso lo que siempre debería nombrar un nombre propio [...] quiero dejar claro que fue a un *comunista como tal*, a un *comunista como comunista*, al que un emigrado polaco y sus cómplices, los asesinos de Chris Hani, dieron muerte hace algunos días, el 10 de abril. Los mismos asesinos declararon que se la agarraban con un comunista".

[4] Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifeste du parti communiste* (1848), París, Ediciones sociales, 1969: "Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo. Todas las fuerzas de la vieja

dominada por el espectro de un comunismo deshecho que viene a atormentar el porvenir de un mundo unificado, el de la globalización y el triunfo de la economía mercantil, un mundo en estado de "catástrofe",[5] un mundo "en fase maníaca", incapaz de hacer el duelo de lo que pretende haber aniquilado.

Semejante al rey asesinado que perturba la vida de Hamlet marchando sobre las murallas de Elsinor, Marx se ha convertido en un espectro para nuestra sociedad occidental depresiva, la que no cesa de clamar la muerte de la Revolución, sin lograr –muy felizmente, a mi manera de ver– erradicar el *espíritu* de la Revolución, el que dormita en cada uno de nosotros; y cuanto más se lamenta su muerte, tanto más retorna para atormentar a sus adversarios (los corifeos del liberalismo), obsesionados por la pérdida de su enemigo. Por mucho que se ponga en escena la muerte del comunismo, por mucho que se regocijen de la muerte definitiva de Marx, el cadáver se sigue moviendo y su espectro perturba al mundo. Usted llama "melancolía geopolítica" al estado del mundo, y propone efectuar un "psicoanálisis del campo político" para analizar las "heridas" y los sufrimientos del nuevo orden económico.

Escoge a Hamlet y no a Edipo, es decir, la conciencia *culpable* contra la conciencia *trágica*, hace del psicoanálisis un instrumento de análisis político de un mundo en ruinas, y por último rinde homenaje, sin decirlo explícitamente, al último gran filósofo marxista, Louis Althusser, quien se hundió en la melancolía.

JACQUES DERRIDA: Una vez más, no sé qué ángulo elegir entre todos aquellos que me propone. Tomo al vuelo, robo su palabra *melancolía*. Hablaba entonces de Althusser. En efecto, posiblemente *Espectros de Marx* también sea un libro sobre la melancolía *en política*, sobre la política de la melancolía: política y trabajo del duelo, cuando lo que se llama así, "trabajo del duelo", tiene éxito, o no lo tiene, cuando se lo hace mal o parece imposible. Desde hace mucho tiempo "trabajo" yo mismo en el *duelo*, si puedo decir, o me dejo trabajar por la cuestión del duelo, por las aporías del "trabajo del duelo", sobre los recursos y los límites del discurso psicoanalítico al respecto, y sobre cierta coextensividad entre trabajo en general y trabajo del duelo, que no es un trabajo entre otros. Todo trabajo implica esa transformación, esa idealización apropiadora, esa interiorización que caracteriza al "duelo".

Yo traté de extraer algunas consecuencias de esto en la situación geopolítica que siguió al sismo apodado "derrumbe" del modelo soviético del comunismo

---

Europa se han unido en una Santa Alianza para acosar a ese fantasma: el papa y el zar, Metternich y Guizot, los radicales de Francia y los policías de Alemania." [Trad. cast.: *El manifiesto comunista*, Alcobendas, Akal, 1998].

[5] Jacques Derrida, *La contre-allée*, con la colaboración de Catherine Malabou, París, La Quinzaine littéraire/Louis Vuitton, 1999, p. 63.

y la llamada "muerte de Marx". Pero no creo que la susodicha "melancolía", ese "fracaso a medias" interminable e irreductible, esa conducta de fracaso estructural que marca el inconsciente geopolítico de este tiempo registre solamente la defunción de cierto modelo comunista. Llora, en ocasiones sin lágrimas, y sin saber, a menudo en las lágrimas y la sangre, sobre el cadáver de la propia política. Llora el concepto mismo de lo político en sus rasgos esenciales, e incluso en los rasgos específicos de su modernidad (el Estado-nación, la soberanía, la forma-partido, la topología parlamentaria más acreditada).

Por otra parte –y todavía la sigo a usted–, esa melancolía de lo político y lo que usted llama la "melancolía" de Althusser siguen siendo dos historias intrincadamente entremezcladas, sin que se pueda un solo instante explicar una por la otra, reducir una a la otra. Usted recordaba que Althusser y yo estuvimos muy cerca, durante casi cuarenta años. Estuvimos unidos de una manera tal que –tanto en este caso como en el de otros grandes amigos, entre los más queridos– me sigue siendo enigmática. Lazos de amistad, por cierto, fieles, y las más de las veces afectuosos, hasta tiernos, pero a veces (por su parte, debo decirlo en honor a la verdad) no desprovistos de agresividad, lazos que se anudaron en profundidad más allá de la preocupación o de las decisiones *políticas*, o por lo menos de las decisiones descifrables en el código corriente de la política; porque yo creo que en lo que tenía de más secreto, de más irreconocible, desde el punto de vista del lenguaje político corriente, o, como se dice, "dominante", nuestra alianza *también* era política. A mi juicio, algunos de los textos publicados tras su muerte lo atestiguan. La mayoría de esos textos no los conocía. Todo eso lo dicen mejor de lo que lo haría yo aquí improvisando. Y además fuimos colegas.[6] Residimos, de manera igualmente insólita, como caminantes pacientes e impacientes, como huéspedes a veces indeseables, como una mala conciencia espectral, en la misma extraña "calle de Ulm", con sus alumnos y sus lugares comunes, durante unos veinte años. (¿Quién escribirá alguna vez, sin ceder a ningún socioacademicismo, la historia de esa "casa" y de sus filiaciones? Tarea casi imposible pero indispensable para empezar a entender bien las "lógicas" de la vida intelectual francesa de este siglo.) Sin hablar de lo que siguió reuniéndonos, a Althusser y a mí, durante los últimos diez años terribles de su vida. Se necesitaría más de un libro. Pero para volver a su sugestión, es cierto que, finalmente, en *Espectros de Marx*, pude hacer un gesto del que creí tener que abstenerme antes. Durante años, por razones que son más legibles en ese libro (aunque ya lo fuesen de otro modo), yo no podía ni suscribir el gesto althusseriano (cierto retorno a Marx), ni denunciarlo o criticarlo desde un lugar que hubiera sido el del anticomunismo, el antimarxismo o incluso el del Partido Comunista.

[6] En la Escuela Normal Superior (ENS) de la calle de Ulm.

Así que durante mucho tiempo me vi como reducido al silencio, un silencio asumido también, casi elegido, pero un poco doloroso ante lo que ocurría muy cerca de mí. Sin duda fui el contemporáneo, y el testigo muy cercano, un testigo que equivocadamente se llamaría "pasivo" de esta aventura, pero no diría que *Espectros de Marx* fue determinado por el fin de esa secuencia, ni mucho menos por el fin de Louis Althusser. Yo trato de dar cuenta del lazo entre esas historias, entre esos "fines de historia" (cuando no esos "fines-de-la-historia") en largas notas de *Espectros de Marx* sobre la deconstrucción, el marxismo y el psicoanálisis, sobre los motivos del "fin" ("fin de la filosofía", "fin de la historia", etc.) que dominaban toda una configuración de los años 1950-1960, sobre cierta manera de intentar una aproximación psicoanalítica del trabajo del duelo en política.

¿Por qué la figura de Hamlet? Ante todo, privilegié en *Hamlet* la secuencia de la relación con el espectro y el tiempo: *The time is out of joint*.

É. R.: El tiempo está desquiciado.[7]

J. D.: Como si se tratara de partir, si puede decirse, de la imposibilidad de pensar, o más bien de "concebir" lo contemporáneo, la sincronía: el tiempo está desunido. Al mismo tiempo hay más de un tiempo en el tiempo del mundo ("*time*", aquí, también es la historia, el mundo, la sociedad, la época, *los tiempos* que corren, etcétera). Este motivo de la desunión gobierna muchas cosas en este libro, y en particular la idea de justicia. *Espectros de Marx* es tal vez un libro sobre la justicia, sobre una justicia que no se confunde con una armonía, una proporción, un orden. En *Fuerza de ley*[8] había insistido en la irreductibilidad de la justicia al derecho. Ahí propongo una deconstrucción del concepto heideggeriano de justicia. Esta proposición se propaga por todas partes, aunque no sea muy visible en el primer plano: cuestionamiento, entonces, de la interpretación que hace Heidegger de la *diké*, de la *justicia* como armonía.

El gesto de Heidegger me importa allí donde intenta, digamos con sobrada razón, pensar lo justo más acá o más allá del juridicismo y el derecho romano.

[7] La réplica surge en el curso del diálogo entre Hamlet y el espectro. La figura del padre aparece sobre las murallas de Elseneur y dice al príncipe: "Véngame". Hamlet se maldice por tener la misión de enderezar el mundo: "En vosotros confía mi cariño; / y lo que pueda hacer hombre tan pobre / cual Hamlet es para mostrar cual debe / su amistad y cariño hacia vosotros / no faltará, si quiere Dios. Entremos: / y siempre vuestros dedos en los labios. / Desquiciado está el mundo: ¡suerte horrenda, / haber nacido yo para su enmienda!", William Shakespeare, *Hamlet* (1601), traducción de Yves Bonnefoy, París, Gallimard, 1957 (acto 1, scena V). *Out of joint* fue traducido por: 1) el tiempo está desquiciado; 2) el mundo está al revés; 3) el tiempo está loco; 4) esta época está deshonrada. Véase *Spectres de Marx*, p. 43 y ss. (La versión castellana es de Guillermo Macpherson y Patricio Canto, Buenos Aires, Losada, 1985, p. 41. N. del T.)

[8] Jacques Derrida, *Force de loi*, París, Galilée, 1994 [Trad. cast.: *Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos, 1997].

Pero me inquieto cuando su interpretación determina o detiene este pensamiento de lo justo o de la justicia (*Diké*) como el acuerdo, el empalme o el reempalme (*der fugend-fügende Fug*) de una injusticia (*Adikia*) que, en cambio, estaría desempalmada, desunida, *out of joint* (*aus den Fugen*, *Un-Fug*). Según Heidegger, a quien justamente le interesa, tal reempalme equivale a pensar la justicia a partir del ser como presencia (*als Anwesen*), es decir, como siempre en Heidegger, a partir del *logos* o del *legein*, de una fuerza de reunión (*Versammlung*) y de acuerdo. Por el contrario, me parece que en el corazón de la justicia, de la *experiencia de lo justo*, una desunión infinita reclama su derecho, y el respeto de una irreductible disociación: no hay justicia sin interrupción, sin divorcio, sin relación dislocada con la alteridad infinita del otro, sin experiencia flagrante de lo que queda para siempre *out of joint*.[9]

El interés que tengo en este libro por la figura de Hamlet, así como por su experiencia "espectral", también se ve requerido por el privilegio de la relación padre/hijo, por esa *instalación* masculina de la diferencia sexual. Problemática de la diferencia sexual, análisis de ese poderoso privilegio, de ese privilegio del propio poder, de ese privilegio de la ley como autoridad del padre, todo eso comunica, a través de todo el libro, con las escenas de familia, la guerra de los hermanos o de los hijos ante la herencia del padre (Marx/Stirner, "el mal hermano" o el "mal hijo" de Hegel por ejemplo),[10] la cuestión del fetichismo y del "sexo del fetiche".[11]

Hamlet es también la máquina de la represión en política. La espectralidad gobierna no solo la problemática del duelo sino la de la técnica, de los medios, de la realidad virtual, y por tanto de la consideración, en la reflexión psicoanalítica y política, de una lógica general de la espectralidad.

No es posible pretender dar razón de una realidad política sin tener en cuenta esa virtualidad espectral. Yo analizo todos los *fantasmas*, y en particular la manera en que el propio Marx quiso *cazar* el fantasma (acosarlo y alejarlo *a*

[9] Véase *Spectres de Marx*, sobre todo pp. 49-57. "Más allá del derecho, y todavía más del juridicismo, más allá de la moral, y todavía más del moralismo, ¿no supone la justicia como relación con el otro, por el contrario, el irreductible exceso de una desunión o una anacronía, cierto *Un-Fuge*, cierta dislocación '*out of joint*' en el ser y en el tiempo mismo, una desunión que, para arriesgar el mal, la expropiación y la injusticia (*Adikia*) contra los cuales no existe un seguro calculable, solo podría *hacer justicia* o *dar justicia* al otro como otro? ¿Un *hacer* que no se agotaría en la acción y un *dar* que no equivaldría a restituir? [...] Aquí [...] se jugaría la relación de la deconstrucción con la posibilidad de la justicia [...]. Aquí se anunciaría siempre la deconstrucción como pensamiento del don y de la indeconstructible justicia, la condición indeconstructible de toda deconstrucción, por cierto, pero una condición que está ella misma *en deconstrucción* y permanece, y debe permanecer –es la exhortación– en la desunión del *Un-Fug*" ("Injonctions de Marx", pp. 55-56). (J.D.)

[10] *Ibid.*, p. 197 y ss.

[11] *Ibid.*, p. 265, por ejemplo.

la vez), cuando recuerda a la sociedad europea hasta qué punto teme el espectro del comunismo. En su debate con Max Stirner[12] reprodujo el temor pánico ante la espectralidad, y su crítica de la ideología también es una crítica del aparecido.

Yo traté no solo de ser fiel a un concepto retorcido de la herencia sino a uno de los "espíritus de Marx", un espíritu inspirado por una idea de justicia irreductible a todos los fracasos del comunismo. Este libro fue escrito poco después de la caída del muro de Berlín, pero siempre me negué a equiparar el totalitarismo nazi y el soviético. Y esto aunque crea que el *gulag*, figura de la violencia soviética, iguala por lo menos la barbarie nazi.

Recientemente vi en los Estados Unidos una suerte de documental que muestra a un grupo de rusos emigrados a Francia durante la Revolución. Llamados por el régimen soviético (en los años ochenta, creo) con un pretexto falaz, son invitados a reinstalarse en su país, para lo cual les prodigan bellas promesas, y por otra parte tienen ganas de volver. Entonces les tienden unas trampas espantosas. Víctimas de las peores perversiones policiales, todos terminan en el *gulag*.

Pero si creo que no hay que ceder al paralelismo, no es para significar que el *gulag* no sería tan "grave" como la *Shoah*. La comparación deja de ser justa a partir del momento en que se tiene en cuenta un hecho innegable y masivamente evidente: a la idea comunista, al ideal de justicia que guió y sigue inspirando a tantos hombres y mujeres comunistas, ajenos todos a cualquier cosa del género "gulag", jamás harán corresponder, en paralelo, en análogo o en equivalente, hasta en opuesto comparable el menor "ideal" nazi de la "justicia". Ya sea que se respete o no, con un respeto ético o político, lo que aquí llamo un poco rápido un "ideal de justicia", se *debe absolutamente* reconocer aquello que, en esencia, separa ese "ideal" "comunista" de lo que habrá puesto en marcha el nazismo. Una vez que uno haya asumido ese deber absoluto, deber del pensamiento que a su vez es "justicia", entonces se podrá complicar las cosas y formularse todas las preguntas requeridas sobre el sentido y la historia de esta "idea", de este "ideal", sobre la historia como historia de la idea, sobre la historia de la historia y del comunismo, y otras cuestiones fundamentales del mismo tipo. Esta sería otra fase y otra faz del mismo deber absoluto.

É. R.: Estoy totalmente de acuerdo con usted, por lo tanto debemos ser muy vigilantes frente a todos los historiadores que pretenden establecer la equiva-

[12] Max Stirner (1806-1856). Filósofo alemán de la izquierda hegeliana, autor de un libro, *L'unique et sa propriété* (1844), Lausana, L'Age d'homme, 1972, que será atacado con vehemencia por Marx en *L'idéologie allemande* (1845), París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1982, *Œuvres complètes*, vol. III, pp. 1037-1325 [Trad. cast.: *La ideología alemana*, Valencia, Universidad de Valencia, 1994].

lencia de las dos ideas reduciendo por otra parte el comunismo al estalinismo. En el comienzo, el comunismo no tiene el mismo proyecto que el nazismo, que de entrada apunta a la destrucción genocida.

J. D.: Por el lado "comunista", el mal totalitario adoptó la forma, terrorífica, es cierto, de una *corrupción* del proyecto, o del "ideal". Pero la corrupción de un propósito no es el propósito, siquiera en la hipótesis de que el propósito se hubiera dejado pervertir originariamente. El totalitarismo nazi, por el contrario, fue el propósito mismo *como* perversión, la perversión consumada. Por más que tenga que seguir formulándome cualquier pregunta al respecto, mi respeto por la "idea" comunista (lo señalo en *Espectros de Marx* con la necesidad de una crítica deconstructiva incansable de la lógica capitalista), pues, está intacto. Las cuestiones que permanecen, hasta las más radicales e inquietas, las más necesarias, son de otro orden que las que conciernen al mal nazi, el enigma "nazi". Por desgracia, la disimetría no está entre los hechos y los desencadenamientos de la crueldad; está en otra parte, en la interpretación de un *otra parte venidero* (llame a eso como quiera, por el momento, ideología, ideal, idea, etcétera).

Incluso en la época en que yo era más que reservado frente el Partido Comunista como frente algunos de aquellos que intentaban romper con él, siempre –y eso es lo que me redujo al silencio– respeté, me atrevería a decir compartí, a mi manera (inquieta y reservada), ese ideal.

Pero si uno quiere salvar la Revolución, hay que transformar la idea misma de Revolución. Lo que está perimido, envejecido, arrugado, lo que resulta impracticable, por mil razones, es cierto teatro revolucionario, cierto proceso de toma de poder al que en general se asocian las Revoluciones de 1789, 1848 y 1917. Creo en la Revolución, es decir, en una interrupción, una cesura radical en el curso ordinario de la Historia. No existe una responsabilidad ética, por otra parte, ni una decisión digna de tal nombre que no sea, por esencia, revolucionaria, que no esté en ruptura con un sistema de normas dominante, hasta con la idea misma de norma, y por lo tanto de un saber de la norma que dictaría o programaría la decisión. Toda responsabilidad es revolucionaria, porque trata de hacer lo imposible, de interrumpir el orden de las cosas a partir de acontecimientos no programables. Una Revolución no se programa. En cierto modo, como el único acontecimiento digno de tal nombre, excede todo horizonte posible, todo *horizonte de lo posible*, por lo tanto de la potencia y el poder.

É. R.: El destino de los revolucionarios de 1793 es fascinante. En efecto, todo ocurre como si progresivamente, en ese tiempo no programable, tomaran conciencia, sin poder detener la máquina, que el Terror terminaría por alcanzarlos a su vez. Esos hombres son héroes que, a partir del momento en que cometen

el regicidio, se saben condenados al mismo destino que el soberano al que cortaron la cabeza. Saben que van a morir de esa muerte violenta que ponen en obra con la guillotina para engendrar una nueva sociedad que sueñan será justa y menos violenta. Pero al mismo tiempo están determinados por un destino que se les escapa y del que nada saben.

La imagen más representativa de esa epopeya es la simultaneidad entre la manera en que la Convención vota las leyes más modernas, fundadoras de la República, mientras que la guillotina funciona a pleno a dos pasos de la Asamblea. Realmente hay una lógica en esta historia, pero una lógica no calculable, una lógica del proyecto revolucionario cuya huella por ejemplo se encuentra en esa famosa frase de Bertrand Barrère que a menudo cito a propósito de la creación del asilo (23 mesidor año II): "Sobre la puerta de los asilos poned inscripciones que anuncien su próxima desaparición, porque si, una vez terminada la Revolución, seguimos teniendo desdichados entre nosotros, nuestros trabajos revolucionarios habrán sido en vano". Así, se trata de pensar el fin del encierro en asilos en el mismo momento en que se inventa el asilo, que a su vez no es más que el proyecto anticipado de su propio fin. Todo el espíritu de la Revolución está contenido en estas palabras. En este sentido, contrariamente a lo que dice François Furet, el Terror no está ya contenido en 1789, y, por anticipación, 1793 no es una suerte de prefiguración de la revolución de Octubre (1917). Por lo demás, hay unas bellas páginas de Michelet sobre esto.[13]

J. D.: Aquí, sobre el Terror, habría que releer (de otro modo) el texto de Maurice Blanchot en *La parte del fuego*,[14] "La literatura y el derecho a la muerte". Este texto es fuerte y fuertemente equívoco a la vez. Fue escrito, fecha sobradamente significativa, en 1947-1948, un siglo después del grito de Victor Hugo contra la pena de muerte, y el mismo año en que una nueva Declaración Universal de los Derechos del hombre proclamaba el derecho a la vida (sin condenar explícitamente la pena de muerte, para no contrariar la soberanía de los Estados). En mi seminario sobre la pena de muerte propongo una doble lectura de él, tan minuciosa y exigente como sea posible. No puedo reconstruirla aquí en todos sus pliegues, necesitaríamos horas. En una palabra, en una lógica cuyo principio pertenece a una tradición kantiana y hegeliana a la vez, Blanchot asocia la idea misma del derecho a la necesidad o la posibilidad de la pena de

[13] François Furet, *Penser la Révolution française*, París, Gallimard, 1978 [Trad. cast.: *Pensar la revolución francesa*, Barcelona, Petrel, 1980]. Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française*, París, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1952, 2 vol. [Trad. cast.: *Historia de la Revolución francesa*, Madrid, Editora del los Amigos del Círculo del Bibliófilo, 1982].

[14] Maurice Blanchot, *La part du feu*, París, Gallimard, 1949. [Trad. cast.: *Falsos pasos*, Valencia, Pre-Textos, 1977].

muerte, e incluso (esta vez de manera no kantiana) del Terror.[15] Sin reducir la fuerte singularidad de este texto, también hay que reconocerle la herencia cruzada de Sade y de Mallarmé, allí donde la cuestión de la literatura se despliega en ese espacio revolucionario. La esencia de la literatura, su origen o posibilidad, sería también ese derecho a la muerte, de donde proviene el movimiento propiamente revolucionario de la literatura, la analogía entre el acto literario, "el Último Acto", y la acción revolucionaria[16]. No olvidemos que todo esto se comunica con un inmenso elogio de Sade, "escritor por excelencia", hombre de "todas las contradicciones", aquel que sintió, más "intensamente" que cualquier otro, que "la soberanía estaba en la muerte", y aquel cuya obra "goza de sí misma como de la absoluta soberanía". Blanchot nombra aquí la "crueldad", la "locura" y la "sangre"[17].

Pero tampoco olvidemos, y esto queda por pensar, que sin embargo Sade se oponía a la pena de muerte. Justamente es Lacan quien lo recuerda, viendo en ello, presintiendo, diría, en una elipse, el rechazo de cierto cristianismo.[18]

[15] "Tal es el sentido del Terror. Cada ciudadano, por así decirlo, tiene derecho a la muerte: la muerte no es su condena, es la esencia de su derecho; no es suprimido como culpable, pero tiene necesidad de la muerte para afirmarse como ciudadano, y es precisamente en la desaparición de la muerte como la libertad lo engendra. En esto, la Revolución francesa tiene una significación más manifiesta que todas las otras. La muerte en el Terror no es el único castigo de los sediciosos, pero, convertida en el término ineluctable, como querido, de todos, parece el trabajo mismo de la libertad en los hombres libres. Cuando la cuchilla cae sobre Saint-Just y Robespierre, en cierto modo no alcanza a nadie. La virtud de Robespierre, el rigor de Saint-Just, no son nada sino su existencia ya suprimida, la presencia anticipada de su muerte, la decisión de dejar que la libertad se afirme completamente en ellos y niegue, por su carácter universal, la realidad propia de su vida. Tal vez hacen reinar el Terror. Pero el Terror que encarnan no viene de la muerte que dan sino de la muerte que ellos se dan" (*ibid.*, pp. 322-323). (J.D.)

[16] "Momentos fabulosos, en efecto: en ellos habla la fábula, en ellos la palabra de la fábula se convierte en acción. Que *intenten* ser escritores, nada más justificado. Desde todo punto de vista, la acción revolucionaria es análoga a la acción tal y como la encarna la literatura: pasaje de la nada al todo, afirmación del absoluto como acontecimiento y de cada acontecimiento como absoluto [...]. El escritor se reconoce en la Revolución. Ella lo atrae porque es el tiempo en que la literatura se convierte en historia. Es su verdad. Todo escritor que, por el propio hecho de escribir, no es llevado a pensar: soy la revolución, únicamente la libertad me hace escribir, en realidad no escribe [...]. La literatura se mira en la revolución, se justifica en ella, y si la llamaron Terror es porque realmente su ideal es ese momento histórico en que 'la vida lleva a la muerte y se mantiene en la misma muerte' para obtener de ella la posibilidad y la verdad de la palabra" (*ibid.*, pp. 322-324). En este lenguaje hegeliano-mallarmeano, Blanchot describe aquí una *tentación*, y por eso subrayo la palabra "intenten". Blanchot habla aquí de lo que él llama, en la página anterior, "otra tentación". Para ser justos con la temible ambigüedad de este texto, hay que tener en cuenta el estatus y el destino de tales "tentaciones", las de Blanchot y las que él analiza. Trataré de hacerlo en otra parte. (J.D.)

[17] *Ibid.*, p. 324.

[18] "Sade no está lo suficientemente cerca de su propia maldad para encontrar en ella a su prójimo. Rasgo que comparte con muchos, y sobre todo con Freud. Pues realmente es ese el único motivo del retroceso de algunos seres, en ocasiones perspicaces, ante el mandamiento cristiano.

el regicidio, se saben condenados al mismo destino que el soberano al que cortaron la cabeza. Saben que van a morir de esa muerte violenta que ponen en obra con la guillotina para engendrar una nueva sociedad que sueñan será justa y menos violenta. Pero al mismo tiempo están determinados por un destino que se les escapa y del que nada saben.

La imagen más representativa de esa epopeya es la simultaneidad entre la manera en que la Convención vota las leyes más modernas, fundadoras de la República, mientras que la guillotina funciona a pleno a dos pasos de la Asamblea. Realmente hay una lógica en esta historia, pero una lógica no calculable, una lógica del proyecto revolucionario cuya huella por ejemplo se encuentra en esa famosa frase de Bertrand Barrère que a menudo cito a propósito de la creación del asilo (23 mesidor año II): "Sobre la puerta de los asilos poned inscripciones que anuncien su próxima desaparición, porque si, una vez terminada la Revolución, seguimos teniendo desdichados entre nosotros, nuestros trabajos revolucionarios habrán sido en vano". Así, se trata de pensar el fin del encierro en asilos en el mismo momento en que se inventa el asilo, que a su vez no es más que el proyecto anticipado de su propio fin. Todo el espíritu de la Revolución está contenido en estas palabras. En este sentido, contrariamente a lo que dice François Furet, el Terror no está ya contenido en 1789, y, por anticipación, 1793 no es una suerte de prefiguración de la revolución de Octubre (1917). Por lo demás, hay unas bellas páginas de Michelet sobre esto.[13]

J. D.: Aquí, sobre el Terror, habría que releer (de otro modo) el texto de Maurice Blanchot en *La parte del fuego*,[14] "La literatura y el derecho a la muerte". Este texto es fuerte y fuertemente equívoco a la vez. Fue escrito, fecha sobradamente significativa, en 1947-1948, un siglo después del grito de Victor Hugo contra la pena de muerte, y el mismo año en que una nueva Declaración Universal de los Derechos del hombre proclamaba el derecho a la vida (sin condenar explícitamente la pena de muerte, para no contrariar la soberanía de los Estados). En mi seminario sobre la pena de muerte propongo una doble lectura de él, tan minuciosa y exigente como sea posible. No puedo reconstruirla aquí en todos sus pliegues, necesitaríamos horas. En una palabra, en una lógica cuyo principio pertenece a una tradición kantiana y hegeliana a la vez, Blanchot asocia la idea misma del derecho a la necesidad o la posibilidad de la pena de

[13] François Furet, *Penser la Révolution française*, París, Gallimard, 1978 [Trad. cast.: *Pensar la revolución francesa*, Barcelona, Petrel, 1980]. Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française*, París, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1952, 2 vol. [Trad. cast.: *Historia de la Revolución francesa*, Madrid, Editora del los Amigos del Círculo del Bibliófilo, 1982].

[14] Maurice Blanchot, *La part du feu*, París, Gallimard, 1949. [Trad. cast.: *Falsos pasos*, Valencia, Pre-Textos, 1977].

muerte, e incluso (esta vez de manera no kantiana) del Terror.[15] Sin reducir la fuerte singularidad de este texto, también hay que reconocerle la herencia cruzada de Sade y de Mallarmé, allí donde la cuestión de la literatura se despliega en ese espacio revolucionario. La esencia de la literatura, su origen o posibilidad, sería también ese derecho a la muerte, de donde proviene el movimiento propiamente revolucionario de la literatura, la analogía entre el acto literario, "el Último Acto", y la acción revolucionaria[16]. No olvidemos que todo esto se comunica con un inmenso elogio de Sade, "escritor por excelencia", hombre de "todas las contradicciones", aquel que sintió, más "intensamente" que cualquier otro, que "la soberanía estaba en la muerte", y aquel cuya obra "goza de sí misma como de la absoluta soberanía". Blanchot nombra aquí la "crueldad", la "locura" y la "sangre"[17].

Pero tampoco olvidemos, y esto queda por pensar, que sin embargo Sade se oponía a la pena de muerte. Justamente es Lacan quien lo recuerda, viendo en ello, presintiendo, diría, en una elipse, el rechazo de cierto cristianismo.[18]

[15] "Tal es el sentido del Terror. Cada ciudadano, por así decirlo, tiene derecho a la muerte: la muerte no es su condena, es la esencia de su derecho; no es suprimido como culpable, pero tiene necesidad de la muerte para afirmarse como ciudadano, y es precisamente en la desaparición de la muerte como la libertad lo engendra. En esto, la Revolución francesa tiene una significación más manifiesta que todas las otras. La muerte en el Terror no es el único castigo de los sediciosos, pero, convertida en el término ineluctable, como querido, de todos, parece el trabajo mismo de la libertad en los hombres libres. Cuando la cuchilla cae sobre Saint-Just y Robespierre, en cierto modo no alcanza a nadie. La virtud de Robespierre, el rigor de Saint-Just, no son nada sino su existencia ya suprimida, la presencia anticipada de su muerte, la decisión de dejar que la libertad se afirme completamente en ellos y niegue, por su carácter universal, la realidad propia de su vida. Tal vez hacen reinar el Terror. Pero el Terror que encarnan no viene de la muerte que dan sino de la muerte que ellos se dan" (*ibid.*, pp. 322-323). (J.D.)

[16] "Momentos fabulosos, en efecto: en ellos habla la fábula, en ellos la palabra de la fábula se convierte en acción. Que *intenten* ser escritores, nada más justificado. Desde todo punto de vista, la acción revolucionaria es análoga a la acción tal y como la encarna la literatura: pasaje de la nada al todo, afirmación del absoluto como acontecimiento y de cada acontecimiento como absoluto [...]. El escritor se reconoce en la Revolución. Ella lo atrae porque es el tiempo en que la literatura se convierte en historia. Es su verdad. Todo escritor que, por el propio hecho de escribir, no es llevado a pensar: soy la revolución, únicamente la libertad me hace escribir, en realidad no escribe [...]. La literatura se mira en la revolución, se justifica en ella, y si la llamaron Terror es porque realmente su ideal es ese momento histórico en que 'la vida lleva a la muerte y se mantiene en la misma muerte' para obtener de ella la posibilidad y la verdad de la palabra" (*ibid.*, pp. 322-324). En este lenguaje hegeliano-mallarmeano, Blanchot describe aquí una *tentación*, y por eso subrayo la palabra "intenten". Blanchot habla aquí de lo que él llama, en la página anterior, "otra tentación". Para ser justos con la temible ambigüedad de este texto, hay que tener en cuenta el estatus y el destino de tales "tentaciones", las de Blanchot y las que él analiza. Trataré de hacerlo en otra parte. (J.D.)

[17] *Ibid.*, p. 324.

[18] "Sade no está lo suficientemente cerca de su propia maldad para encontrar en ella a su prójimo. Rasgo que comparte con muchos, y sobre todo con Freud. Pues realmente es ese el único motivo del retroceso de algunos seres, en ocasiones perspicaces, ante el mandamiento cristiano.

E. R.: Robespierre también era hostil a la pena de muerte.[19]

J. D.: Y Saint-Just. Blanchot no se interesa en esa mutación en el interior de la Revolución. Antes de la Revolución, y todavía a comienzos de la Constituyente, Robespierre se alza contra la pena de muerte, y luego vota la muerte del rey. La cuestión del Terror, pues, permanece más abierta que nunca. Pero al principio todo eso era imprevisible para los actores. A diferencia de Robespierre, Kant, por su parte, critica a Beccaria[20] y sigue siendo un partidario incondicional de la pena de muerte, pero justamente con la excepción absoluta en lo que concierne al soberano. Así, vemos cómo se dibuja un verdadero quiasma entre esas dos figuras, Kant y Robespierre, una inversión casi simétrica de las trayectorias y las lógicas (lo estudio en mi seminario).

Tras haber escrito públicamente, todavía a comienzos de la Constituyente, que era hostil a la pena de muerte en general, Robespierre se convirtió, si puede decirse, a la pena de muerte, en el momento de condenar y hacer ejecutar al monarca "en las formas" (lo que parece inadmisible para Kant, y más injustificable que el asesinato del soberano). La continuación fue no solo el Terror y las carretas sino el aplazamiento de la abolición para más tarde, para casi dos siglos más tarde (!), por la Convención, en 1795 (el 26 de octubre, 4 Brumario año IV): "A partir del día de la publicación de la paz general, la pena de muerte será abolida en la República francesa".

Encontramos aquí la gran cuestión de la crueldad. A comienzos de la Asamblea Constituyente podía creerse que el abolicionismo iba a triunfar. Era mayoritario en los comités de constitución y legislación criminal. Los constituyentes conocían bien la cuestión, a menudo eran lectores de Beccaria. Entre ellos, Robespierre, que es un elocuente abolicionista. En efecto, él declara que la pena de muerte es esencialmente injusta, que no es la más represiva o la más eficaz de las penas, que multiplica los crímenes mucho más de lo que los previene.

Lógica y lección bien aprendida de Beccaria. La alusión a la *crueldad* de la pena de muerte es en ocasiones literal. Tras haber evocado los errores judiciales, "tristes testimonios de la bárbara temeridad de vuestras leyes penales", el abolicionista Robespierre añade: "Cuidáos de confundir la eficacia de las penas con el exceso de la severidad [...]. Todo secunda las leyes moderadas; todo

En Sade vemos la prueba, a nuestra manera de ver crucial, en su rechazo de la pena de muerte, de que la historia bastaría para probar, si no la lógica, que es uno de los correlatos de la Caridad", Jacques Lacan, "Kant avec Sade", en: *Écrits*, ob. cit., p. 789. (J.D.)

[19] Véase nuestro capítulo 8: "Penas de muerte".

[20] Cesare Beccaria (1738-1794). Filósofo y economista italiano, autor de un manual titulado *Des délits et des peines* (1764). Estuvo en el origen de la reforma del derecho penal en Europa (París, GF-Flammarion, 1991). [Trad. cast.: *De los delitos y las penas*, Madrid, Alianza, 1998].

conspira contra las leyes crueles". Y la pena de muerte, para él, es la pena más cruel. "El exceso de la severidad" es "cruel". La crueldad viene de un exceso de severidad. Es la severidad excesiva.

Pero tras una larga discusión, el acta de la Constituyente deja constancia del mantenimiento de la pena de muerte, decisión tomada "casi por unanimidad": "Votada la cuestión principal, la Asamblea decide casi por unanimidad que la pena de muerte no será abolida".

Tras lo cual se limita, si se trata de un límite, a 32 los casos de pena de muerte en el Código de 1791, en torno a dos grandes tipos de delito: atentado contra la cosa pública, atentado contra las personas y los bienes de particulares, consistiendo el progreso en condenar la tortura y en limitar la pena de muerte a la simple privación de la vida (¡sin sufrimiento cruel! Y ese es todo el discurso sobre la guillotina, pena suave e igualitaria, más democrática que la tortura): "A todo condenado a muerte se le cortará la cabeza".

No olvidemos que, a la mañana siguiente de la ejecución del rey "en las formas", Condorcet se atreve a proponer una vez más la abolición de la pena de muerte, la abolición parcial, es cierto, y no política. Lo hace sin demora tras la ejecución del rey, como si, doble hipótesis, *o bien* el traumatismo, hasta el remordimiento inconsciente hubiera sido todavía lo suficientemente profundo e intenso para que Condorcet esperara ser oído (se piensa en los hijos y hermanos de la horda primitiva tras la ejecución del padre), *o bien*, pero las dos hipótesis no son contradictorias, una vez que la muerte del soberano hubo consumado lo esencial del parricidio, en adelante uno pudiera abstenerse de la pena de muerte. Lógica profunda. Da que pensar, porque de esta Revolución y de este Terror, que no tardará en seguir, datan las primeras Declaraciones de los derechos del hombre. Y es esta Revolución que Kant celebrará justamente en nombre de la idea del derecho y de las ideas de los derechos del hombre de que está "llena" el alma.

Al día siguiente de la ejecución del rey, Condorcet expresa con prudencia: "Deroguen la pena de muerte para todos los delitos privados, reservándonos la posibilidad de examinar si hay que conservarla para los delitos contra el Estado". Proposición rechazada como otras análogas, cada año, en 1793, en 1794, en 1795. El Tribunal revolucionario de París y los tribunales especiales fuera de París hacen ejecutar a más de 17 mil condenados a muerte. También hubo ejecuciones fuera "de las formas", diría Kant, sin juicio, y se habla de 35 mil a 40 mil personas ejecutadas o asesinadas sin juicio.

Revolución en la Revolución, pues, y el ejemplo de Victor Hugo testimonia una exigencia de discernimiento entre más de un sentido y más de un tiempo de la llamada Revolución francesa.[21] Cuando se alza contra la pena de

[21] Durante un debate en la Asamblea en 1848, Victor Hugo había declarado acerca de la pena de muerte en materia política: "La abolición debe ser simple, pura y definitiva".

muerte, con tanta frecuencia y tanta elocuencia, siempre lo hace en nombre del "No matarás" o de la "inviolabilidad de la vida humana", pero también en nombre de los *Evangelios contra la Iglesia*, y también en nombre de la Revolución, del *espíritu de la Revolución*, contra el Terror.[22] No solamente propone elevar una estatua a Beccaria ("Elevar una estatua a Beccaria es abolir el cadalso[23]"), divide el tiempo mismo de la Revolución. La Revolución es una, dice, pero no es una. No hay derecho de tratarla como un bloque indivisible. Fue la Convención la que, al inaugurar el Terror, habrá instaurado la guillotina, pero fue esa misma Convención la que anuncia que "A partir del día de la publicación de la paz general, la pena de muerte será abolida en la República francesa". Fórmula extaordinaria. ¿Qué es ese tiempo? Puede decirse, en cierto modo, como lo sugería hace un rato, que todo eso llevó siglos.

Actualmente, cierta paz se ha establecido en la Europa posrevolucionaria, en esa Europa con la que soñaban los revolucionarios. Pero eso confirma que la pena de muerte fue derogada no tanto por razones de principio puro (aquellas a las que Kant –y deberíamos volver a hablar de esto– pretende incesantemente volver a conducir el debate, y solo contra todos aquellos que, a favor o en contra de la pena de muerte, siempre invocan razones de utilidad o de inutilidad, de seguridad o de ejemplaridad disuasiva, según una lógica de los medios y los fines, etc.), sino porque ya no sería "ni útil ni necesaria".

Es la palabra y la lógica de Beccaria,[24] que se oponía a la pena de muerte de manera en suma bastante equívoca, hasta utilitarista. La consideraba también insuficientemente cruel, en todo caso menos cruel y por tanto menos disuasiva que la pena de trabajos forzados a perpetuidad. Este equívoco no fue levantado, todavía hay tantos otros, y resta elaborar un discurso abolicionista de puro principio (es lo que intento preparar en mi seminario, tras haber tomado debida nota del hecho altamente significativo de que ningún discurso filosófico *en cuanto tal*, y en su sistematicidad filosófica, jamás había condenado la pena de muerte).

Por consiguiente, una "deconstrucción" de lo que es lo más hegemónico en filosofía debería pasar por la "deconstrucción" de la pena de muerte, de todo aquello de lo que es solidaria –comenzando por cierto concepto de la soberanía–, de todo su andamiaje (como del discurso sobre lo que se llama "el animal"). Ya que, en cierto modo, fue después de haber alcanzado cierto estado de seguridad y de pacificación cuando Europa derogó, supuestamente por razones

[22] Véase en particular sus *Écrits sur la peine de mort*, Arles, Actes Sud, 1979-1992, pp. 13, 99, 247.
[23] *Ibid.*, p. 219.
[24] Cesare Beccaria, *Des délits et des peines*, ob. cit., § XXVIII, "De la peine de mort", p. 126 ("Pero si yo pruebo que esta pena no es ni útil ni necesaria, habré hecho triunfar la causa de la humanidad"). Robert Badinter escribió un bello prefacio a este libro y puso esta frase como epígrafe de su última obra, *L'abolition*, París, Fayard, 2000. (J.D.)

de principio, la pena de muerte. En la actualidad, ningún país puede entrar en la Comunidad Europea si no suspende la pena de muerte. Deberemos volver a hablar de los Estados Unidos, supongo.[25] Precisamente son esas duraciones (muy largas y muy cortas a la vez, según la escala elegida, pero ¿hay una escala para la muerte?) lo que hay que estudiar en su enmarañamiento.

É. R.: Freud no tenía ninguna simpatía por la Revolución francesa, mientras que admiraba a Cromwell, y en *Totem y tabú* afirma que en el origen de toda sociedad hay un acto de homicidio, un acto real y necesario de homicidio del padre, seguido de una sanción que permite la revalorización simbólica del lugar del padre. Por otra parte, él era abolicionista, y encargó a Theodor Reik que se explicara sobre esto por él. Yo observé que se tomó el riesgo de condenar la pena de muerte, no como ciudadano, sino en nombre del psicoanálisis, comprometiéndolo *en cuanto tal*, cosa que los filósofos no hicieron, a su juicio. Por otra parte, en el proceso de Luis XVI, se "suspende la justicia". No se trata de juzgar al rey, dice Robespierre, sino de ejecutarlo.[26] Me parece que el regicidio es necesario para que luego venga la abolición.

J. D.: Dos discursos concurrentes se autorizaron a justificar ese regicidio. Uno consiste en considerar al rey como un enemigo de la nación: entonces se suprime a ese extranjero, se lo "acorta", como en la guerra se mata al soldado de otro país beligerante. La Revolución es una guerra que protege a su Estado-nación. Según el otro discurso, estando en marcha la Revolución o ya habiendo tenido lugar, Louis Capet debía ser juzgado como un ciudadano francés entre otros. Traidor a su país, ese ciudadano merecía la muerte. Las dos lógicas no se asemejan. Pero ese equívoco está en todas partes, como en la frontera porosa que siempre separará, en el concepto oscuro de guerra, la guerra civil, la guerra nacional y esa "guerra de guerrillas"* de que habla Schmitt. La modernidad de esa "guerra de guerrillas" comienza muy pronto. Este equívoco en-

[25] Véase nuestro capítulo 8: "Penas de muerte".

[26] Sigmund Freud, *Totem et Tabou. Quelques concordances entre la vie des sauvages et celle des névrosés* (1913), París, Gallimard, 1993, [Trad. cast.: *Tótem y tabú*, Madrid, Alianza, 2001] y Theodor Reik, *Le besoin d'avouer* (Viena, 1926-1928, Nueva York, 1958), París, Payot, 1973. "Si la humanidad sigue negando –declara Freud– a la pena de muerte su carácter de homicidio sancionado por la ley, es porque siempre se negó hasta ahora a mirar la realidad de frente, a reconocer la existencia de la vida afectiva inconsciente. Mi posición frente a la pena capital, pues, no está dictada por razones humanitarias, sino por el reconocimiento de la necesidad psicológica de la interdicción universal: no matarás [...]. Afirmo ser un adversario resuelto del homicidio, ya se presente en la forma de un crimen individual o de represalias ejercidas por el Estado". Véase también Élisabeth Roudinesco, "Freud et le régicide. Éléments d'une réflexion", en: *Revue germanique internationale*, 14, 2000, pp. 113-126; y prefacio a la reedición de Theodor Reik, *Le psychologue surpris*, París, Denoël, 2001.

* *Guerre des partisans*. (N. del T.)

venena todas las aboliciones de la pena de muerte que, a todas luces, se limitan al derecho penal nacional y jamás prohíben matar legalmente "en la guerra". Ocurre lo mismo que con un concepto como el de "enemigo público", que está en el centro del *Contrato social*, cuando Rousseau, no sin dudas ni remordimientos, justifica el principio de la pena de muerte.

Yo no sé si *había* que ejecutar o no al rey. Kant pensaba que nada era peor y más ruinoso para los fundamentos de la soberanía que la ejecución del monarca "en las formas". *En cuanto tal*, por definición, el soberano no puede ir a juicio sin destruir el principio y el fundamento del Estado. Kant daba el ejemplo de Charles I y de Luis XVI, y llegaba a considerar menos injustificable el asesinato sin proceso o la abdicación del rey. Eso es lo que hoy cambia al respecto: la posibilidad nueva de juzgar a un jefe de Estado, un anciano jefe de Estado, o de convocarlo ante un tribunal internacional, es, en cierta y muy complicada medida, el cuestionamiento del principio mismo de soberanía.

Pero lo seguro (y supongo que es lo que usted subraya en "la idea del regicidio necesario") es que, por injustificable que dicho regicidio parezca en esa lógica, por inadmisible que pueda parecer el Terror, esos actos fueron *de hecho* (y subrayo el enigma de ese *hecho*) el precio que había que pagar por una gran cantidad de adquisiciones mayores, de "progresos" innegables: por ejemplo, las Declaraciones de los derechos del hombre en su desarrollo histórico, con todo lo que de eso depende (los conceptos de derecho a la vida, de crimen contra la humanidad, de genocidio, la idea o el bosquejo de un Tribunal penal internacional, etc.) o el conjunto de los principios revolucionarios que están integrados a determinados discursos jurídico-políticos universales de la modernidad.

Sí, estoy *a favor de* la abolición incondicional de la pena de muerte, tanto por *razones de principio* (insisto en ese punto: por principio y no por razones de inutilidad o de dudosa ejemplaridad, de eso hablaba hace un rato) como por *razones del corazón* (noción que, por otra parte, en mi seminario, intento sustraer, como la de compasión, a una simple sentimentalidad patética, y que querría aliar a las "razones de principio". No puedo explicarme aquí sin rodeos demasiado largos).

Pero, *de hecho*, vuelvo a eso ¿ha muerto el rey? ¿*De hecho*? ¿Se llevó a cabo dicha ejecución? Para retomar la distinción kantiana, ¿fue un asesinato? ¿O bien un juicio y una ejecución "en las formas"? De hecho, si la ejecución de un soberano en cuanto tal, y "en las formas", es una contradicción interna y no solamente injustificable sino imposible, la cuestión queda abierta. Un cuerpo del rey, por cierto, fue ejecutado. Uno de los dos cuerpos del rey, Louis Capet, fue ejecutado. ¿Pero alguna vez tocó a su fin la Restauración? La estructura monárquica y la figura del soberano ¿desaparecieron alguna vez en la historia de las Repúblicas francesas?

Con su derecho de gracia y la representación de la soberanía nacional que encarna, un presidente de la República elegido es una especie de rey. Sin siquiera convocar toda la imaginería del Eliseo y de la monarquía actual, no es seguro que el rey haya muerto. Cierto cuerpo del rey[27] debió ser ejecutado, de hecho, pero eso no significa que el espectro de la monarquía –del padre soberano como condición de la unidad del Estado-nación– haya llegado aquí a su fin. Es precisamente la teoría de los dos cuerpos del rey y la tradición democrática de la idea teológico-política de la soberanía lo que habría que reconsiderar aquí.

É. R.: La cuestión, como lo recalqué al expresar la idea del regicidio necesario, es que fue preciso la ejecución del rey para que luego tuviera lugar la abolición de la pena de muerte.[28]

J. D.: Dos siglos más tarde, y bajo una presión en parte internacional. Entramos en un debate complicado sobre la pena de muerte. Su abolición legal (que desde hace unos diez años se extiende a la mayoría de los Estados en el mundo, salvo en los Estados Unidos, China y buena cantidad de países árabes musulmanes) no significa el fin de la ejecución decretada, organizada, institucionalizada en general. Sin hablar del límite inestable entre el "hacer-morir" y el "dejar-morir". Por eso, en el discurso abolicionista –al que en cierto modo suscribo– hay inconsecuencias que se deben deconstruir. Fue en el interior de un Estado soberano –hoy Francia o Europa en cuanto Comunidad Europea– donde se derogó cierto tipo de ejecución legal, pero van a seguir matando, ejecutando, en ciertas situaciones: por ejemplo la guerra. La noción de guerra, insisto, está ligada a un concepto muy oscuro y cada vez más dogmático. Ningún Estado abolicionista decretó alguna vez que el exterminio de los soldados enemigos era un acto ilegal, ilegítimo o sancionado por la ley. Así como tampoco la ejecución por "legítima defensa".

É. R.: Sin embargo, me parece imposible restablecer la pena de muerte en Europa.

J. D.: ¡Claro que sí, en una situación de guerra civil o de *casi* guerra civil! ¿Dónde empieza la guerra civil? ¿Dónde termina? Si se considera que en el interior hay

[27] Ernst Kantorowicz, *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Age* (1957), París, Gallimard, 1989 [Trad. cast.: *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985]. Esta concepción feudal de la realeza supone que el rey posee dos cuerpos, uno natural y sometido a las pasiones y a la muerte; el otro, político. Los miembros de dicho cuerpo son los súbditos del reino, incorporados a ese cuerpo político cuya cabeza es el rey. Inmortal, este segundo cuerpo del rey, el cuerpo político, se prolonga mucho más allá de la muerte real del soberano.

[28] En Francia, la pena de muerte fue derogada el 30 de septiembre de 1981, gracias a la lucha llevada a cabo por Robert Badinter, abogado que llegó a ministro de Justicia bajo la presidencia de François Mitterrand. Véase Robert Badinter, *L'abolition*, ob. cit.

"enemigos públicos", ¿por qué no matarlos, "ya que estamos"? Hoy, los policías matan a delincuentes cuando se consideran en estado de legítima defensa. Y si lo prueban son inocentes. La cuestión, entonces, es realmente la de una limitación de la soberanía del Estado y del concepto de guerra. ¿Qué es una guerra civil? ¿Qué es un enemigo público?

É. R.: Usted encaró esta cuestión a propósito de Carl Schmitt.[29]

J. D.: Hace un rato, usted hablaba del regicidio como de la necesidad de una excepción, en suma. Y sí, uno puede referirse provisionalmente a Carl Schmitt (cualquier cosa que se piense de él, sus palabras siempre son útiles para una problematización de lo "político" y lo "jurídico"; me expliqué sobre esto en *Políticas de la amistad*). En efecto, él dice que un soberano se define por su capacidad de decidir la excepción. Es soberano quien efectivamente decide la excepción. Los revolucionarios decidieron que en ese momento había que suspender la justicia y, para dar lugar al derecho, para hacer justicia a la Revolución, suspender el Estado de derecho. Schmitt también da esa definición de la soberanía: tener el derecho de suspender el derecho, o el Estado de derecho. Sin esa categoría de excepción, no es posible comprender la soberanía. Hoy, la gran cuestión realmente es en todas partes la de la soberanía. Omnipresente en nuestro discurso y nuestros axiomas, bajo su nombre o bajo otro, propiamente o figurado, ese concepto es de origen teológico: el verdadero soberano es Dios. El concepto de esta autoridad o de esta potencia fue transferido al monarca como "derecho divino". Luego la soberanía fue delegada al pueblo, en democracia, o a la nación, con los mismos atributos teológicos que aquellos atribuidos al rey y a Dios. Hoy, en todas partes donde se pronuncia la palabra soberanía, esa herencia permanece innegable, no importa qué diferenciación interna se le reconozca.

¿Cómo tratarla? Volvemos aquí a la cuestión de la herencia de la que partimos. Hay que deconstruir el concepto de soberanía, no olvidar jamás su filiación teológica y estar dispuesto a cuestionarla en todas partes donde se ejerza. Esto supone una crítica inflexible de la lógica del Estado y del Estado-nación. Y sin embargo –y de ahí proviene la temible responsabilidad del ciudadano, y del heredero en general–, en determinadas situaciones el Estado, en su forma actual, puede resistir ciertas fuerzas que yo considero como más amenazadoras. Lo que yo llamo aquí "responsabilidad" es lo que dicta la decisión de estar aquí *a favor* del Estado soberano, allá *en contra* de él, para su deconstrucción ("teórica y práctica", como se decía) según la singularidad de los contextos y los desafíos. Aquí no hay ningún relativismo ni ninguna renuncia a la exhortación de "pen-

[29] Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, ob. cit.

sar" y deconstruir la herencia. Esta aporía, en verdad, es la condición misma de la decisión y la responsabilidad, si la hay.

Pienso por ejemplo en la coalición incoherente pero organizada de fuerzas capitalistas internacionales que, en nombre del neoliberalismo o del mercado,[30] se adueña del mundo en tales condiciones que la forma "Estado" es lo que todavía puede resistir mejor. Por el momento. Pero hay que reinventar las condiciones de la resistencia. Una vez más, diría que según las situaciones soy antisoberanista o soberanista, y reivindico el derecho de ser antisoberanista aquí y soberanista allá. Que no me hagan responder a esta cuestión como se aprieta el botón de una máquina primitiva. Hay casos en que sostendría una lógica del Estado pero pido examinar cada situación para pronunciarme. También debe reconocerse que cuando exigimos no ser incondicionalmente soberanistas sino serlo en ciertas condiciones, ya estamos cuestionando el principio de soberanía. La deconstrucción comienza ahí. Exige una disociación difícil, casi imposible pero indispensable entre *incondicionalidad* (justicia sin poder) y *soberanía* (el derecho, el poder o la potencia). La deconstrucción está del lado de la incondicionalidad, incluso ahí donde parece imposible, y no de la soberanía, incluso ahí donde parece posible.

É. R.: La invención del término *soberanismo* es reciente. Designa a quienes se oponen a la deslegitimación del Estado-nación en provecho de una comunidad europea a la que, progresivamente, le corresponderían todos los atributos de la soberanía. Tras esta aparente "desoberanización", si me atrevo a decir, opera un proceso de transferencia de la soberanía: se pasa de la teocracia a la monarquía y luego a la república. Por tanto, siempre se termina por delegar la soberanía en otro sistema, que a su vez la encarna.[31]

J. D.: Se tomó conciencia del hecho de que la cuestión de la soberanía era decisiva. No solo desde el punto de vista político o del derecho internacional y la relación entre los Estados. Esto vale también para la soberanía del sujeto. Durante los años de que hablábamos hace un rato, me interesaba en el concepto de soberanía puesto en práctica por Georges Bataille, que oponía al dominio

[30] "Lo que usted llama 'globalización' es una estrategia de despolitización al servicio de intereses políticos particulares" (Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, ob. cit., p. 182). Esta frase es una "finta retórica", una reconstitución de Jacques Derrida del discurso schmittiano, véase *ibid.*, ob. cit., p. 181 y ss.

[31] Jean Bodin (1530-1596), jurista e historiador francés, fue el primero que enunció una teoría de la soberanía como "fundamento del ser de la República". Partidario de la monarquía, se apoyó en la filosofía platónica para desatar el lazo entre la religión y la política para secularizar la idea republicana. Véase *Les six livres de la République* (1576), t. 1, París, Favard, "Corpus des œuvres de philosophie en langue française", 1986.

hegeliano una suerte de soberanía que implicaba la experiencia de la pérdida en el éxtasis, la risa o el vagabundeo.[32] Releyendo hoy de otro modo esos textos de Bataille, me pregunto si, a pesar de la diferencia que él marca entre el dominio y la soberanía, esta última palabra no mantiene aún, sobre todo en la lógica sacrificial que Bataille asume, una tradición teológico-política muy equívoca. En adelante utilizaré ese léxico de manera mucho más prudente.

É. R.: Observemos la evolución del concepto de *nación*. En el discurso de los revolucionarios se trataba de una idea nueva cargada de esperanzas, una subversión del feudalismo que desembocó en el entusiasmo de Valmy,* en la idea de que el pueblo en su conjunto debía defender sus fronteras, no contra los extranjeros sino contra la reconstitución de los feudos. Y más tarde el ideal de la nación se transformó en parte en un nacionalismo cargado de xenofobia, de odio al extranjero.

J. D.: ¿Cómo encontrar el límite correcto entre la reafirmación de la nación –no tengo nada contra ese término– y el nacionalismo, que es una forma muy moderna de la lucha por la supervivencia, hasta por la expansión del Estado-nación? El nacionalismo, hoy, es siempre un *Estado*-nacionalismo, una reivindicación ardorosa, es decir, *celosa*, vindicativa, para una nación constituida en Estado soberano. Las dificultades comienzan ahí, pero no estoy seguro de que un nacionalismo no esté ya en marcha, por discreto que sea, desde el umbral de la más simpática conciencia nacional, de la más inocente afirmación de pertenencia a tal comunidad nacional, cultural, lingüística. De ahí proviene la dificultad de escaparle. ¿Hay que hacerlo, por otra parte? ¿No sería mejor, como estaría tentado de pensar, y como intenté decirlo en otra parte,[33] comprometerlo en otra experiencia de la pertenencia y otra lógica política?

[32] Este motivo de la soberanía aparece en particular en *L'expérience intérieure* y las *Conférences sur le non-savoir* de Georges Bataille (*Œuvres complètes*, t. V, VII, VIII, París, Gallimard, 1973, 1976, 1976). Lo analizo en "De l'économie restreinte à l'économie générale, Un hegelianisme sans réserve", sobre todo en el subcapítulo titulado "L'époque du sens: maîtrise et souveraineté", en: *L'écriture et la différence*, ob. cit., p. 373 y ss. "Siendo a la vez más y menos que un dominio, la soberanía es algo diferente. Bataille arranca esa operación a la dialéctica. La sustrae al horizonte del sentido y el saber. A tal punto que, a pesar de sus rasgos de semejanza con el dominio, deja de ser una figura en el encadenamiento de la fenomenología" (p. 376). Ese movimiento se complica aún. Más lejos se lee: "Al *redoblar* el dominio, la soberanía no escapa a la dialéctica [...]. Lejos de suprimir la síntesis dialéctica, la inscribe y hace funcionar en el sacrificio del sentido. Arriesgar la muerte no basta si la intervención no se lanza, como posibilidad o azar, sino que se inviste como trabajo del negativo. La soberanía, pues, debe sacrificar todavía el dominio, la *presentación* del sentido de la muerte" (pp. 382-383). (J.D.)

* Se refiere a una batalla donde los franceses, al mando de Dumouriez y Kellerman, derrotaron inesperadamente a los prusianos, el 20 de septiembre de 1792. Esta victoria galvanizó a Francia. (N. del T.)

[33] Sobre todo en *L'autre cap* y en *Le monolinguisme de l'autre*, obs. cits.

É. R.: Lo que resulta perturbador en *Espectros de Marx* es que usted renueva las esperanzas en la Revolución, en una época en que todo deseo de revolución, en que todo fantasma de un ideal revolucionario es conminado a ser reprimido, en la medida en que sería vergonzoso.

J. D.: Es una esperanza un poco sombría...

É. R.: No me parece. *Espectros de Marx* es el anti-*Libro negro del comunismo*,[34] el que condena de antemano a la criminalidad el proyecto mismo de una revolución reduciendo toda la historia del comunismo, incluida la de miles de militantes en el mundo, muertos por ese ideal, a un asunto de contabilidad. Así, todos aquellos que habrían reivindicado el comunismo, todos aquellos que habrían adherido a partidos comunistas durante cincuenta años, en todos los países del mundo, serían pasibles de un tribunal de depuración por haber colaborado en una empresa "criminal".

Reducir el comunismo a los crímenes cometidos por los regímenes que reivindicaban el socialismo real, reducir el comunismo al *gulag*, como lo hemos dicho, me parece espantoso. Un ejemplo: uno de mis amigos, profesor en la vieja Universidad de Berlín Oriental, pero cuyo padre había sido un heroe comunista de la lucha antinazi, muerto por Francia en la Resistencia, fue acusado recientemente de colaboración con el antiguo régimen porque era el hijo de un militante prosoviético. Pero él mismo había sido perseguido por su hostilidad al régimen de Alemania oriental. Estas situaciones son frecuentes. A eso conduce la identificación del comunismo con un crimen.

Por supuesto, agregaría que la desviación de un ideal o una esperanza es la peor de las cosas. Es como una ejecución de lo imaginario. Y un día habrá que escribir la historia de esta tragedia y sus diferentes represiones. En este sentido –y solamente en este–, lo que ocurrió al comunismo con el *gulag* es la peor de las catástrofes. Con el nazismo todo ya estaba dicho, lo peor estaba ya presente, en el mismo proyecto.

J. D.: También aquí mi libro va en sentido inverso. Por cierto, apuesta siempre por el contratiempo, pero también por la herencia y en consecuencia por la memoria. Cuenta con la memoria y con la historia. Por lo que se refiere a los crímenes de que usted habla, la memoria y la historia (la historia del historiador) nunca deben separarse, aunque no se reduzcan una a otra. Hay que responder y dar cuenta, de ser posible, y por lo tanto tratar de *saber*, analizar y no olvidar.

[34] Stéphane Courtois, Nicolas Werth, Jean-Louis Panné, Andrzej Paczkowski, Karel Bartosek, Kean-Louis Margolin, *Le Livre noir du communisme. Crimes, Terreur, répression*, París, Robert Laffont, 1997. La criminalización del comunismo es totalmente evidente en el prefacio de Stéphane Courtois, cosa que llevó a algunos autores del libro a tomar distancias...

É. R.: No es cuestión de olvidarlos sino de analizarlos de manera coherente y sin confusión. La equivalencia del comunismo y el nazismo, de que hablábamos hace un rato, conduce a afirmar de manera insidiosa que el fascismo y el antifascismo estarían igualmente en simetría, luego que el racismo y el antirracismo (o neo-antirracismo, según la fórmula consagrada) también estarían en simetría, tan fanáticos uno como el otro, y alimentándose uno del otro. Se encuentra esta tesis en *El pasado de una ilusión*, de François Furet,[35] y sobre todo en Paul Yonnet, que, a golpes de anticomunitarismo, anticomunismo exacerbado y críticas del multiculturalismo, no vaciló en 1993 en acusar al "neo-antirracismo" de SOS-Racismo de tratar de ocupar el sitio del "mito marxista y el esperantismo proletario"[36] para promover una "exigencia de extinción de la identidad francesa".[37] También se perciben algunas huellas en Pierre-André Taguieff,[38] cuyas obras sobre el racismo, por otra parte, son toda una autoridad.

Hoy se extiende una nueva vulgata: haber sido antifascista en nombre del comunismo, o porque uno pertenecía a un partido comunista en la entreguerra o durante la guerra de 1939-1944, sería la misma cosa que haber sido fascista. De igual modo, el militantismo antirracista, con sus inevitables simplificaciones, sería tan peligroso como el racismo. Yo no pienso nada semejante, aunque permanezca alerta frente a todas las derivas de que ya hemos hablado.

Usted, por su parte, propone un programa que llamaría de buena gana de despertar de las conciencias. Propone crear una nueva Internacional para luchar contra las diez plagas del nuevo orden mundial (desocupación, exclusión de los exiliados, guerras económicas, tráfico de armas, etnicismo –fundado en el suelo y la sangre–, poder de los Estados fantasmas, mafias, drogas), y expresa la idea de una "Declaración sobre el horror del estado del mundo" que hace eco del título del libro de Viviane Forrester, *El horror económico*.[39]

En suma, mientras el mundo se unifica en las filas del neoliberalismo y todos aquellos que creyeron en el ideal de una sociedad comunista se ven obligados a hacer el duelo, usted inventa una nueva oposición.

[35] François Furet, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, París, Robert Laffont/Calmann-Lévy, 1995 [Trad. cast.: *El pasado es una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, México, FCE, 1995].

[36] Paul Yonnet, "Sur la crise du lien national", en: *Le Débat*, 75, mayo-agosto de 1993, p. 138.

[37] Paul Yonnet, *Voyage au centre du malaise français*, París, Gallimard, 1993, p. 15. Las tesis de este libro fueron criticadas, sobre todo por Laurent Joffrin en "Quand l'intelligentsia soutient Le Pen", en: *Le Nouvel Observateur*, 14 de enero de 1993.

[38] Pierre-André Taguieff, *L'effacement de l'avenir*, París, Galilée, 2000.

[39] Viviane Forrester, *L'horreur économique*, París, Fayard, 1998 [Trad. cast.: *El horror económico*, Buenos Aires, FCE, 1997]. El título está tomado de un poema de Arthur Rimbaud.

J. D.: Pero vacilaría en utilizar al respecto, como usted acaba de hacerlo, la palabra "programa", que implica un saber de las normas, una autoridad previa que, al disponer de ese saber, dictaría las decisiones y las responsabilidades (anulándolas así de antemano y al mismo tiempo). Se necesitan programas, efectos secundarios de programa, una economía y una estrategia programáticas, pero en primera o última instancia lo que hay que hacer se inventa o se inaugura, y por lo tanto ocurre sin programa.

Yo hablo de una nueva Internacional allí donde las solidaridades se buscan, y se buscan figuras inéditas, a través de toda la humanidad, hoy, contra esas plagas. Sin embargo, está claro que esas formas originales que no puedo definir yo mismo no son ya las formas estatales de un partido, de una Internacional de los partidos o del partido. No me opongo a la existencia de los Partidos en general, todavía son necesarios, y sin duda por bastante tiempo todavía, pero la forma "Partido" no es ya la forma mayor de la lucha política. La Internacional de que hablo, pues, no es la Internacional del Partido Comunista o de un Partido cualquiera. Pero conservé esa palabra, con mayúscula, para saludar la memoria de aquello que, no estando más, habría sido una gran señal...

A través de todos los sobresaltos actuales se encontrarán mil síntomas de esta situación, ya se trate de la guerra del Golfo, de Kosovo, de las luchas como las que se asocian en Francia al nombre de José Bové (por ejemplo). Estas turbulencias significan que se busca algo, una nueva forma de alianza, un nuevo estilo de la "práctica". Me pregunto, entre otras reservas, si la idea misma de programa político no sigue pagando un tributo esencial a un concepto perimido de lo político.

La cuestión del "programa", por otra parte, la encaramos con los temas del acontecimiento, de la alteridad, de la imprevisibilidad. Lo que se encuentra en curso de "deconstrucción", sin duda, es el concepto mismo de lo político, desde sus orígenes griegos y a través de sus mutaciones. Lo que se llama lo político no puede ya estar ligado, en su concepto mismo, como siempre lo estuvo, a una presuposición del sitio, del territorio, y de lo estatal. Carl Schmitt subraya que lo político no se reduce a lo estatal, aunque lo estatal siga siendo una forma privilegiada, un desafío fundamental de lo político. Uno querría seguir pensando, pero cada vez es más difícil, que lo político es lo estatal, y que está ligado a un territorio insustituible, a una comunidad nacional. Pero es precisamente eso mismo lo que hoy se *disloca*, y se deslocaliza, sobre todo en virtud de la transformación tecnocientífica y tecnoeconómica del campo mundial. Se ha vuelto imposible pensar, como se lo hacía antes, la cuestión del lugar, del lugar político en particular, del lugar *de lo* político y del tener-lugar político.

A través del nuevo régimen de las telecomunicaciones no estamos ya donde creíamos estar. En ocasiones hay más proximidad entre un japonés y un francés que entre cada uno de ellos y su vecino de edificio o de pueblo. Basta

con tener en cuenta, para percatarse, el teléfono móvil, la Internet, el pasaje por una lengua hegemónica, y la rapidez de las comunicaciones en la Bolsa, etcétera. El estado del mercado financiero puede modificarse en una fracción de segundo. Esta dislocación general disocia el campo político del campo territorial y nacional. Se está forjando un nuevo concepto de lo político. Antes de hablar de "programa político", pues, hay que saber qué se entiende por "lo político".

Vuelvo un instante a la cuestión de la hospitalidad. El ideal cosmopolítico de Kant, por el que tengo el mayor respeto, suponía aún que el ciudadano fuera ciudadano del mundo "en cuanto ciudadano", es decir, en cuanto súbdito de un Estado-nación. Cuando Kant define las condiciones de la hospitalidad universal,[40] no obstante se refiere a una multiplicidad de Estados que jamás se convertirán en un Estado universal. Dichos Estados, y sus ciudadanos súbditos, deben definir las leyes de la hospitalidad. Deben hacer repetar esas reglas y por ende plantear límites al recibimiento del ciudadano extranjero: por un tiempo breve, como visitante y no como residente (o sea, por el contrario, por un tiempo más largo, etcétera). Ese concepto de hospitalidad cosmopolítica, por respetable que sea, y siempre perfectible, todavía me parece ligado a una figura de la ciudadanía del Estado-nación, aquella que se encuentra en vías de dislocación, de transgresión, de transformación.[41]

Cuando hablo de democracia venidera –esa cosa que puede parecer un poco loca o imposible– pienso en una democracia que no estaría ya ligada de manera esencial a la ciudadanía. Una vez más, aquí vuelvo a la misma contradicción aparente: no estoy en contra de la ciudadanía, es necesaria y hasta hay que luchar para que algunos seres humanos, que están privados de ella, finalmente puedan adquirirla. Pero los derechos del hombre también deben estar extendidos más allá de la ciudadanía. Tal es el "espíritu" de las Declaraciones de los derechos del hombre (más allá de las declaraciones de los derechos del hombre y *del ciudadano*), aunque ese "espíritu", en su inspiración, permanezca trabado por el estado de la letra o la letra del Estado.

É. R.: ¿Cómo se puede hacer?

J. D.: No se puede hacer de un día para el otro por la sola decisión. Es necesario que se desarrolle esa "nueva Internacional", ese compromiso (que no necesariamente es recíproco, en la simetría de los derechos y los deberes) entre los

[40] Immanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle* (2a. sección, 3er. artículo definitivo sobre la paz perpetua). "El derecho cosmopolita debe restringirse a las condiciones de la hospitalidad universal", traducción (francesa) de J.-F. Poirer y Françoise Proust, París, Flammarion, 1991, p. 93. (J.D.) [Trad. cast.: *La paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1989].

[41] Véase Jacques Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, ob. cit.

hombres, hasta diría, inseparablemente, entre los vivientes (¡con los "animales"!), y luego, inseparablemente, entre los vivos y los muertos, e incluso entre los vivos y los que están por nacer. Por lo tanto, esto no se detiene en fronteras Estado-nacionales o en contratos de ciudadanía, ni siquiera si eso no las borra ni las descalifica necesariamente.

Por supuesto, se necesita la identidad, la identidad ciudadana, pero en ciertos momentos el imperativo categórico excede la responsabilidad del ciudadano en cuanto tal. Usted me formulaba la cuestión de lo humanitario. Yo saludo la lógica humanitaria en su "espíritu". Sin embargo, desconfío de ella cuando está controlada por ciertos Estados al servicio de cálculos a corto o largo plazo, a veces muy simplemente al servicio del mercado. Al tiempo que salvan poblaciones, en ocasiones ciertas "grandes potencias" intentan instalar o proteger así una hegemonía. Económica o militar.

Por lo tanto, estemos lo más alerta posible respecto de las coartadas humanitarias y los políticos sospechosos que instrumentalizan los "derechos del hombre". Pero, ¿cómo oponerse a la idea misma de lo humanitario, al proyecto de una organización no gubernamental que acuda en ayuda de hombres y mujeres desamparados? Esta idea no es ni ha sido jamás (Schmitt, en otro espíritu, lo subrayaba) una idea "política", en el sentido tradicional del término. Por tanto, siempre hay que ver: ¿quién hace qué en nombre de lo humanitario? ¿Cuáles son las relaciones entre ciertos Estados soberanos poderosos –casi siempre los Estados Unidos– y la ONU cuando algunos Estados imponen la lógica de sus intereses a organizaciones no gubernamentales o multigubernamentales o bien se resisten, por el contrario –también ocurre con frecuencia–, a la lógica del derecho internacional para salvaguardar los intereses de su Estado-nación y su soberanía?

É. R.: En otras palabras, usted sugiere que se tome posición "caso por caso", sin plantear a priori *un* principio fundador.

J. D.: Hay *un* principio, pero en su ejecución se debe tener en cuenta la singularidad del contexto y el momento. En nombre de un mismo principio yo no tomaré la misma decisión en momentos diferentes. Me opondría a tal operación humanitaria en un caso, y la apoyaría en otro. Una vez más, no hay nada relativista u oportunista en esto.

É. R.: Precisamente en virtud de esta actitud usted incluye la obra de Freud en sus análisis: la singularidad de un sujeto, incluso deconstruido, existe y resiste toda forma de construcción a priori.[42]

[42] Véase nuestro capítulo 9: "Elogio del psicoanálisis".

J. D.: Por supuesto, la singularidad resiste, permanece. En ocasiones resiste incluso a su asignación de "subjetividad" (en todos los sentidos del término: sujeto como sustancia idéntica a sí, sujeto del inconsciente, sujeto de la ley, sujeto ciudadano o sujeto del derecho, etcétera).

É. R.: A propósito de singularidad, usted volvió al espíritu de Marx por el sesgo de Sudáfrica y para rendir un homenaje a un hombre excepcional, Nelson Mandela, que pasó cerca de treinta años de su vida en prisión y dejó estupefacto al mundo entero por su genio reconciliador y su serenidad. Usted dice de él: "Admirable Mandela [...]. Admiración de Nelson Mandela, como se diría la pasión de Nelson Mandela, doble genitivo, la que él inspira y la que él experimenta. Tienen el mismo foco, en él se reflejan."[43] Además, como ya dije, usted despierta el espíritu de la Revolución al dedicar su libro a un militante comunista sudafricano.

J. D.: Chris Hani fue asesinado algunos días antes de que yo pronunciase y le dedicase la conferencia sobre "los espectros de Marx". Militante del African National Congress[44] (ANC), era uno de los líderes del South African Communist Party[45] (SACP).

É. R.: Para mí, Mandela es una de las grandes figuras de la modernidad de hoy. Es el heredero del pensamiento occidental, al que él volvió contra los opresores, en principio al fundar el primer estudio de abogados negros de Johannesburgo, luego al convertirse en uno de los principales responsables del ANC, y finalmente al pasar más de 27 años en prisión sin volverse loco.[46]

J. D.: Inmensa figura, en efecto, que pagó el precio más elevado. Yo pude visitar la celda donde vivió en condiciones espantosas.[47] Salió con una serenidad extraordinaria, y hasta entabló negociaciones con el poder blanco *en contra* de

[43] Jacques Derrida, "Le dernier mot du racisme" (1983), y "Admiration de Nelson Mandela ou les lois de la réflexion" (1986), en: *Psyché*, ob. cit.

[44] El ANC fue fundado en 1912.

[45] Chris Hani fue asesinado el 10 de abril de 1993 por un afrikaner miembro de una organización de extrema derecha. El asesino había actuado solo y apuntaba a hacer fracasar las negociaciones entre el ANC y el gobierno, negociaciones que debían desembocar en las primeras elecciones "multirraciales", y luego en la victoria del ANC. Fue denunciado por una mujer blanca de origen afrikaner.

[46] Nelson Mandela redactó clandestinamente sus recuerdos durante su encarcelamiento en el penal de Robben Island. Véase *Un long chemin vers la liberté*, París, Fayard, 1998: "Confieso que soy un poco anglófilo. Cuando pensaba en la democracia occidental y en la libertad, pensaba en el sistema parlamentario británico" (p. 315). [Trad. cast.: *Un largo camino hacia la libertad*, Madrid, Aguilar, 1995.]

[47] "La prisión no roba a uno solamente su libertad, también trata de desposeerlo de su identidad. Todos llevan el mismo uniforme, comen la misma comida, tienen el mismo uso del tiempo.

la opinión de sus compañeros de lucha. Sin poder entrar en el detalle de lo que se llamó, bajo la presidencia del arzobispo Desmond Tutu, la *Comisión Verdad y Reconciliación* (la estudiamos de cerca en un seminario), diría que Mandela militó para que se proclamase una amnistía tanto para los militantes del ANC exiliados como para los blancos de quienes se sospechaba lo peor. Pensó que el cuerpo de la nación sudafricana solo lograría sobrevivir con esa condición. Pero suponiendo que tal condición de supervivencia fuera necesaria, no es seguro que sea suficiente.

Hasta ahora, Mandela logró salvar a la sociedad sudafricana del desastre inminente, pero debo decir con cierta tristeza que ese gran momento, esa figura en tantos aspectos ejemplar ya pertenece al pasado. Mandela se retiró y Sudáfrica atraviesa fuertes turbulencias. Los problemas más graves no han sido solucionados. Mandela tuvo que hacer elecciones políticas sin duda inevitables y que consisten, en cuanto a lo esencial, en no tocar la propiedad y dejar el país expuesto al mercado mundial. La pobreza, la inseguridad, las desigualdades, el foso que persiste entre los negros y los blancos (el éxodo cada vez más probable de estos últimos), son otras tantas señales inquietantes.

Sin embargo, Mandela ha logrado encarnar a los ojos del mundo una causa que no solamente movilizó fuerzas irresistibles sino que aceleró una toma de conciencia. A través de esas luchas se comprendió mejor la internacionalidad de los desafíos y los combates. Esa movilización mundial no habría podido adoptar tal amplitud si la ONU no hubiese definido el *apartheid* como "crimen contra la humanidad". Fue una verdadera palanca jurídica, que permitió que todos los Estados democráticos del mundo ejercieran una presión sobre el poder blanco: presión política, sanciones económicas. El apartheid pudo ser derogado[48] gracias también a la movilización de los partidarios de Mandela. Pero todos los países que invertían sus capitales en Sudáfrica o que proveían de armas al poder blanco –como por ejemplo Francia– fueron afectados por las sanciones económicas. Entonces consideraron que la democratización sería más favorable para el mercado.

Mandela supo sacar buen partido de esta conjunción de principios e intereses. Es a la vez un hombre de principios y de reflexión, un estratega y un gran táctico. Logró volver contra el poder blanco sus propios principios.

É. R.: Pero ¿cómo hizo para no volverse loco, luego de 27 años de prisión? Es uno de mis grandes interrogantes. ¿Cómo hizo para no dejarse encerrar en la temporalidad inmóvil del fenómeno carcelario?

Por definición, es un Estado puramente autoritario que no tolera ni independencia ni individualidad" (*ibid.*, p. 346).

[48] En junio de 1991.

J. D.: Esa cuestión también me obsesiona. ¿Cómo pudo resistir? Para dar respuesta a una excepción semejante se puede seguir avanzando y ver cómo se entrecruzan varias líneas. Mandela mismo habla de su deuda filial: la imagen de su padre grabada en él desde su primera infancia, como una ley suave e inflexible, la educación que recibió de su madre. Por supuesto, también presté mucha atención, en las sesiones del seminario que le consagré, al episodio de la circuncisión, que describe con todo detalle en sus Memorias.[49] En la tradición xhosa, solo se llega a hombre luego de la realización de ese rito, a los 16 años. Es así, en su herencia psicofantasmática, como el individuo Nelson Mandela (sobrenombre del que también narra cómo se lo pusieron en la escuela) debió encontrar esa fuerza fuera de lo común. El campo está libre para un análisis del caso personal. En el nacimiento o en su infancia debió constituirse un capital psíquico, determinándose a través de todos los rasgos que conocemos de ese héroe político que sorprendió al mundo, y sin el cual costaría trabajo imaginar la historia de Sudáfrica desde hace cincuenta años. Pero una vez dicho esto, e incluso intentado explicar así una constitución física excepcional, hay que analizar toda esa historia política, allí donde fue y sigue siendo más grande que ese gran hombre, y más fuerte que su fuerza.

Por lo demás, Mandela se expresó largamente al respecto: *tanto* sobre su infancia feliz, sus años de aprendizaje, el ejercicio de su oficio de abogado, *como* sobre la manera en que se inscribió, se internó en la tempestad de ese devenir político, en las luchas que socavan el cuerpo de Sudáfrica desde comienzos de siglo, antes incluso de la instauración oficial del *apartheid* y el racismo estatal. En su juventud había participado en movimientos muy organizados de protesta contra la opresión, movimientos en los que intervenían blancos, cristianos o judíos, y gente de la Iglesia. A lo largo de todo este período de su vida, antes del gran proceso en cuyo transcurso se defendió él mismo,[50] Mandela no estaba amenazado ni en su vida ni en su autoridad. Las cosas se

[49] Nelson Mandela narra la muerte de su padre, acaecida cuando tenía 9 años: "Me acuerdo no de haber experimentado una gran pena sino de haberme sentido abandonado. Si mi madre era el centro de mi existencia, yo me definía a través de mi padre. Su muerte cambió toda mi vida de una manera que no podía ni sospechar en esa época [...]. Mi madre y yo nunca hablábamos mucho pero no lo necesitábamos. Jamás dudé de su amor ni de su apoyo" (ob. cit., pp. 22-23). Aristócrata rico de la tribu de los Thembus, el padre de Mandela perdió su fortuna y su título, y fue desposeído, tras una querella, de una parte de sus ingresos. Tuvo 13 hijos de sus tres esposas. Nelson era el hijo mayor de Noséki, la tercer esposa, salida del clan amaMpemvu. En el sistema polígamo de la nación de los Xhosas, a la que pertenecían los padres de Nelson Mandela, se practicaba la circuncisión, y cada esposa estaba dotada de una granja (un kraal), que le permitía no cohabitar con las demás.

[50] Acusado de alta traición en 1956, con otros 29 militantes, Mandela tomó la decisión, durante su proceso de 1961, de defenderse él mismo. Obtuvo un veredicto de no culpabilidad y luego entró en la clandestinidad. Nuevamente detenido, pasará 27 años en prisión, de 1963 a 1990.

volvieron terroríficas para él cuando lo encarcelaron durante mucho tiempo. También aquí hay que tener en cuenta la diacronía de una existencia: por cierto, el encarcelamiento era severo, en ocasiones inhumano, pero eran posibles los contactos con el exterior, y sus condiciones de detención cambiaron con el transcurso de los años, sobre todo hacia el final.

Un tiempo antes de su liberación, en 1990, cuando se bosquejaban las primeras negociaciones, se suavizaron las condiciones de encarcelamiento. Los contactos con el exterior le permitieron sobrevivir durante este largo período carcelario, y las imágenes que le llegaban desde el extranjero le ayudaban a proseguir la lucha. Dicho lo cual, uno todavía se siente impactado ante la estatura de este hombre, ante lo que más que nunca puede llamarse su grandeza. También es un hombre grande, sonriente, atractivo, sin duda seductor.

Conocí a Mandela en su casa y me lo explicó él mismo. Tuvo momentos terribles pero, al mismo tiempo, había logrado instituir una suerte de universidad en la prisión, con una decena de detenidos políticos que se enseñaban unos a otros y organizaban verdaderos cursos.

Cuando lo vi hace dos años ya tenía más de 80, acababa de volver a casarse y parecía feliz como un joven en el umbral de una nueva vida. Algunos instantes antes de nuestro encuentro había recibido a Yasser Arafat durante tres o cuatro horas (helicópteros, policía, guardaespaldas, gran aparato, etc.). Él estaba lozano, disponible y de buen humor, como si comenzara su jornada, dispuesto a hablar de todo, de la prisión pero también de Francia, jugando a quejarse por no poder ya decidir solo sus viajes ("Se acabó la libertad de movimiento, estoy en prisión, de ahora en más, y este es mi carcelero, dijo, designando a su principal colaborador"). También me pidió noticias de Danielle Mitterand. Y luego me dijo: "¿Sartre está vivo todavía?"

É. R.: Para cerrar este capítulo, me gustaría que volviéramos a evocar el recuerdo de Louis Althusser. Como usted, yo lo quise mucho. Mi libro sobre Théroigne de Méricourt fue una manera para mí de hablar de él, como lo dije. Él fue el último gran lector de la obra de Marx, el que despertó un espíritu de la Revolución de algún modo *reinventado*. Atravesado por la locura, se hundía en la melancolía a medida que se derrumbaba el comunismo. Él marcó profundamente mi propio itinerario, y sus escritos póstumos, sobre todo su autobiografía o su correspondencia,[51] lo iluminan con una nueva luz: como Hugo, presintió la calma angustiante de un "momento crepuscular" en la historia de Europa. Usted no comentó su obra como lo hizo con las de Lacan, Foucault o

[51] Louis Althusser, *Pour Marx*, París, Maspero, 1965; *L'avenir dure longtemps*, seguido de *Les faits*, París, Stock/IMEC, 1992 [Trad. cast.: *El porvenir es largo*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1993]; *Lettres à Franca* (1961-1973), París, Stock/IMEC, 1998.

Lévi-Strauss. Sin embargo, tengo la impresión de que en *Espectros de Marx* está presente en cada página.

J. D.: *Espectros de Marx*, en efecto, puede ser leído, si se quiere, como una especie de homenaje a Louis Althusser. Saludo indirecto pero sobre todo amistoso y nostálgico, un poco melancólico. La cuestión está abierta al análisis. Escribí ese libro en 1993, tres años después de la muerte de Althusser, y, por supuesto, puede ser leído como un texto dirigido a él,[52] una manera de "sobrevivir" lo que viví con él, a su lado. Él era a la vez próximo y lejano, aliado y disociado. Pero ¿quién no lo es? Me pide que hable de algo, de alguien que ocupó un lugar tan grande en mi vida. Para dar la medida exterior de las cosas, lo conocí cuando entré en la Escuela,[53] en 1952 –él era "caimán"–,* no enseñaba, a menudo estaba enfermo sin que yo supiera entonces de qué. En todo caso sufría, y una vez me dijo que se trataba de un asunto renal. Me manifestó mucha amistad y apoyo en mi trabajo. Yo no tenía ninguna idea de lo que ocurría.

É. R.: ¿No percibió nada?

J. D.: Durante esos años no sabía absolutamente nada. Más tarde, cuando comencé a enseñar en la Sorbona, entre 1960 y 1964, Althusser me invitó a dictar cursos en la Escuela –antes de que yo mismo me convirtiera en "caimán"– y ahí me habló de "depresión". Entonces comprendí a las claras que sus ausencias estaban ligadas a estadías en una institución psiquiátrica. A partir de ese momento nos vimos mucho. Me alentó de manera decisiva con su juicio filosófico. Cuando le envié el manuscrito de la *Introducción al origen de la geometría de Husserl*, mi primera publicación, me escribió una carta extraordinaria. No era un especialista de Husserl, pero como algunos marxistas de su entorno, o, por otro lado, de distinta manera, como su compañero de escuela Tran-Duc-Tao, percibía (estratégicamente) una alianza posible entre el idealismo trascendental de Husserl, sobre todo en su dimensión genética y epistemológica, y una nueva problemática marxista. Yo no distaba mucho de pensarlo también, aunque de otro modo. Con Jean Hyppolite[54] me invitó a la

[52] Louis Althusser murió el 22 de octubre de 1990.

[53] "Caimán" y profesor en la ENS de la calle de Ulm, Louis Althusser enseñó filosofía a generaciones de alumnos. Véase Yann Mouilier-Boutang, *Louis Althusser, une biographie*, París, Grasset, 1992. Sobre la enseñanza de Louis Althusser en la ENS y sus relaciones con Lacan y el psicoanálisis, véase Élisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan*, ob. cit.

* "Caimán" es un título de las escuelas normales en Francia que designa al profesor ayudante. (N. del T.)

[54] Traductor de la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel (1939-1941), Jean Hyppolite (1907-1968) representó un papel fundamental en la enseñanza de la filosofía en Francia, como director de la ENS y profesor en el Colegio de Francia. También fue el interlocutor de Lacan. Véase Jacques

calle de Ulm, donde enseñé mientras él se ausentaba (en 1964). Luego fue un compañerismo profesional que duró más de veinte años.

Nos unía un gran afecto, puntuado de momentos difíciles de todo tipo, en particular a causa de sus exilios. Yo iba regularmente a visitarlo a diversas instituciones psiquiátricas de los alrededores de París. Teníamos pocas discusiones filosóficas profundas, pero asistí a algunas sesiones que dieron lugar a *Para leer el Capital*.[55] Teníamos los mismos alumnos. En 1968-1969 hicimos venir a Bernard Pautrat, un ex alumno y amigo común, y todos los martes los tres nos encontrábamos en la misma sala para escuchar las lecciones de los estudiantes que preparaban su ayudantía. En general, Louis era más accesible y afectuoso cuando estaba "deprimido" que en los períodos, digamos, "maníacos". Luego de la tragedia de noviembre de 1980,[56] durante mucho tiempo yo fui el único autorizado a verlo.

É. R.: Yo lo conocí en 1972, y lo veía con frecuencia. Me alentó mucho a escribir, aunque no compartía las críticas que yo había dirigido contra usted.[57] Estaba en desacuerdo con el fondo. Tuvimos muchas conversaciones sobre el psicoanálisis, él me hacía leer y corregir sus textos, porque, decía, no conocía suficientemente bien las obras de Freud y Lacan. Sin embargo, a través de su sufrimiento y su inteligencia, percibía en esos textos cosas nuevas.[58] Siempre tuve la sensación de que no podía hacer ni el duelo del comunismo ni el del fracaso del comunismo. Había algo místico en su manera de querer restaurar a cualquier precio el vigor teórico del marxismo en una época en que el partido oscilaba entre una línea política socialdemócrata, sin duda inevitable, y el repliegue sectario.

J. D.: En mayo de 1968 andaba muy mal. Debía regular sus relaciones con algunos de sus ex alumnos que estaban adoptando una postura extremista y que intentaban llevarlo hacia la Izquierda proletaria. Pienso sobre todo en Benny Lévy y Robert Linhart. Se sentía muy atormentado y en ese momento dejó la Escuela. Antes de su muerte di una entrevista sobre él en los Estados Unidos,

---

Derrida, "Ponctuations: le temps de la thèse", en: *Du droit à la philosophie*, París, Galilée, 1990, pp. 439-459.

[55] *Lire le Capital*, en colaboración con Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey, Jacques Rancière (1965), París, PUF, colección "Quadrige", 1966.

[56] El 16 de noviembre de 1980 Louis Althusser anuncia a su médico que estranguló a su mujer, Hélène Rytman. Se beneficiará con el artículo 64 del Código Penal de la época. Véase Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps*, ob. cit.

[57] Véase nuestro capítulo 1: "Escoger su herencia".

[58] Louis Althusser, *Écrits sur la psychanalyse*, París, Stock/IMEC, 1993. Acerca del lugar de Louis Althusser en el psicoanálisis en Francia, véase Elisabeth Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, vol. II, ob. cit., y *Jacques Lacan*, ob. cit.

que fue publicada en un libro americano titulado *The Althusserian Legacy* [La herencia de Althusser]. Fue la única vez que evoqué largamente mi relación con él. Largamente pero insuficientemente, por supuesto. Ese libro jamás se publicó en francés.[59]

É. R.: Tenía una concepción de la filosofía que no era la suya, pero el psicoanálisis les era común. Además, existía una proximidad: la pasión por la enseñanza –lo que usted llama la "dolencia de escuela"–, y el lugar concedido a la lengua, al comentario y al inconsciente.

J. D.: Cuando hablábamos de temas filosóficos él no se planteaba como marxista, no trataba de encarar ese tema conmigo. Hablábamos de textos de los que pensaba, interrogándome al respecto, que me resultaban más familiares que a él y que lo fascinaban más de lo que generalmente se cree: Heidegger, Artaud, Nietzsche. Luego de su muerte, al leer algunos de sus textos, comprendí mejor, descubrí en ocasiones lo que pensaba de mí y cómo percibía mi camino, cómo me leía (sobre todo alrededor de la cuestión del *alea*, del acontecimiento, de cierta tradición materialista no marxista, por el lado de Demócrito, de Lucrecio, etcétera).

Sí, fue entonces muy tarde, y a menudo tras su muerte, que percibí aquello a lo que estaba más atento en mi propio itinerario y de lo que no me hablaba directamente. Hubo muchos evitamientos, estuvimos muy cerca y al mismo tiempo hablábamos siempre de otra cosa que de los grandes desafíos filosófico-políticos. Había algo virtual en nuestra relación y pocos debates organizados. Si uno se remite a sus escritos encuentra la huella de esto. En ellos multiplica las alusiones a nuestra amistad, a todo cuanto nos mantuvo más cerca, a menudo, que ni yo mismo lo creí en ocasiones.

É. R.: En su correspondencia, y sobre todo en sus cartas a Franca Madonia,[60] él habla mucho de usted. Usted formaba parte de los "suyos"; un poco aparte porque no era comunista, pero sentía en usted algo fraternal.

[59] Jacques Derrida, "*Politics and Friendship. An Interview with Jacques Derrida*", en: *The Althusserian Legacy*, editado por Ann Kaplan y Michael Sprinker, Londres, Verso, 1993.
[60] Louis Althusser, *Lettres à Franca (1961-1973)*, ob. cit.

7. Acerca del antisemitismo venidero

ÉLISABETH ROUDINESCO: Para abrir este nuevo capítulo, me gustaría evocar con usted algunos recuerdos personales. En *La contracalle* –y en *Circonfesión*–[1] usted habla de su padre, viajante de comercio, representante de vinos y licores para la casa Tachet, cuyo dueño había salido de una "buena familia", católica y tradicional.[2] Vivía como un hombre sometido y humillado, olía a alcohol de eneldo porque representaba una marca de anisete. Usted parece decir de él lo que él decía de su propio padre: "mi pobre padre". Un padre judío, pues, que usted comienza a acompañar en sus viajes a los 18 años. Luego se mira a usted mismo como judío, magrebí y colonizado, luego marrano,[3] obligado a permanecer "fiel a un secreto que no había elegido".

Ahora, esta figura del padre humillado, del padre judío humillado por los cristianos, es central en Freud. Jakob Freud era comerciante textil. Un día narró a su hijo la historia famosa de los tiempos difíciles de la judeidad. En esa época lejana no había sabido rebelarse cuando un antisemita arrojó su gorro de piel a la zanja. Freud reemplazó esa escena de humillación contada por Jakob por otra, sacada de la historia romana, aquella en que Aníbal promete a su padre Amílcar vengarlo de sus enemigos.[4] Así, Freud se identificó con la figura de un conquistador semita preocupado por tomar su revancha y fundar un nuevo imperio centrado en la exploración del sueño y el inconsciente.[5]

Freud construyó su teoría del complejo de Edipo a partir de la necesidad de revalorizar simbólicamente la función paterna, en una época en que la autori-

[1] En: Geoffrey Bennington y Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, París, Seuil, 1991. [Trad. cast.: *Jacques Derrida*, Madrid, Cátedra, 1994]. La parte redactada por Jacques Derrida se titula *Circonfession* y la de Geoffroy Bennington, *Derridabase*.

[2] Nacido en El Biar, cerca de Argel, Jacques Derrida se trasladó a Francia en 1949.

[3] Este término despreciativo fue utilizado a partir de comienzos del siglo XV para designar, en España y Portugal, a los judíos convertidos y sus descendientes. Como convertidos a la fuerza, los marranos llevaban una doble vida, permaneciendo secretamente fieles a su religión. Cada vez que pudieron emigraron, y fue en Amsterdam, apodada la "Jerusalén holandesa", donde muchos marranos pudieron volver al judaísmo.

[4] Sigmund Freud, *L'interprétation des rêves* (1900), París, PUF, 1967, p. 174 [Trad. cast.: *La interpretación de los sueños*, Madrid, Alianza.]

[5] Sobre la concepción "anibaliana del psicoanálisis" y la identificación de Freud con el general semita, véase mi *Histoire de la psychanalyse en France*, t. 1, ob. cit., p. 107.

dad patriarcal estaba deshaciéndose en Occidente. Es sabido también que al acceder a una cultura grecolatina, los hijos de la burguesía mercantil judía vienesa "superaban" a sus padres, se convertían en "otros" social e intelectualmente.[6]

En cuanto a Lacan, se encontró en una situación comparable desde el punto de vista que aquí nos ocupa. Surgido de una familia de la buena burguesía católica mercantil, muy pronto se enfrentó a la humillación que padecía su padre (Alfred) por parte de su abuelo (Émile), verdadero tirano doméstico. De aquí Lacan concibió una especie de odio por las infamias familiares, al tiempo que, también él, en su encuentro con la obra freudiana, buscaba restaurar una función simbólica de la paternidad a través de la construcción de un concepto extraño: el Nombre-del-Padre.[7] Por su parte, más que revalorizar la función simbólica del padre, usted propone deconstruir el paternalocentrismo occidental y su corolario: el falocentrismo.

JACQUES DERRIDA: Por mil razones, no sé hasta dónde podría seguirla en esas analogías o distinciones. Ni si es posible comparar a mi padre con esas otras figuras paternas, en Freud o en Lacan. Su "en cuanto a Lacan" me encanta. No estoy seguro tampoco de que la experiencia de la humillación de mi padre esté ligada a su judeidad, por lo menos relacionado con lo que yo experimentaba entonces, adolescente. Implícitamente, sí, sin duda, pero de manera bien indirecta.

Mi compasión por mi padre fue infinita. Recién escolarizado, a los 12 años, tuvo que empezar a trabajar en la empresa de los Tachet, donde su propio padre ya había sido un modesto empleado. Tras haber sido una especie de aprendiz hasta la edad adulta, mi padre se volvió representante de comercio: siempre al volante de su auto. En ocasiones yo lo acompañaba en sus giras, manejaba por él cuando podía. En cada hotel, en cada café, en cada almacén, se detenía para tomar pedidos, y yo lo veía siempre en el personaje del demandante: para con sus clientes pero también con el dueño, cuyo paternalismo autoritario me irritaba tanto como su benevolencia. Sobre todo sentía condescendencia. Uno de los muchos nombres de mi padre, Charles, fue seguro el del abuelo Tachet (qué apellido, ¿no es cierto? Uno piensa en la mancha de no sé qué pecado original).*

En ese momento no pensaba en alguna "cuestión judía". Estaba el dueño y el empleado, el rico y el pobre, y hasta en la familia yo veía en mi padre a la víctima de un sombrío ritual. Oscuro, cruel y fatal. La palabra "sacrificio" vol-

[6] Véase Carl Schorske, *Vienne, fin de siècle*, ob. cit.

[7] Véase Élisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan*, ob. cit.

* *Tache*, en francés, significa mancha. (N. del T.)

vía incesantemente: "Él se sacrifica por nosotros". A veces lo decía él mismo. Durante toda mi adolescencia sufrí con él, y acusaba al resto de la familia de no reconocer lo que hacía por nosotros. Era eso la experiencia del "padre humillado": hombre del deber, ante todo, doblegado bajo la obligación. Encorvado. Así era su manera de andar, encorvada, su silueta, la línea y el movimiento de su cuerpo estaban como signadas por eso. La palabra "encorvado" se impone tanto más a mí cuanto que jamás pude disociarlo de ese destino: mi padre trabajaba en un lugar que llamaban "las bóvedas", en el puerto de Argel.*

En *La contracalle* o en otra parte me comparo con un representante de comercio que se extenúa transportando sus valijas y "vendiendo" su mercancía en cualquier mercado académico y cultural. Pero las cosas son más complicadas, como se figura, y la transacción más perversa, más contrabandista, pero dejémoslo. Tal vez a mí también me gusta pensar eso, tal vez estoy vengando a mi padre al introducir un principio de desorden en ese "comercio", cuyo proceso organizaría en forma simultánea. Para hacer justicia al padre digamos, riendo, con el amigo Hamlet, *to set it right!*

Cuando el antisemitismo estatal se desencadenó en Argelia, en 1940-1942, mi padre agradeció a sus patrones el habernos protegido, el haberlo conservado, a él, a su servicio, cuando, como algunos los urgían y como tenían derecho a hacer, hubiesen podido despedir a ese empleado judío. Yo me sentía humillado de verlo desbordado de respetuosa gratitud para con esa gente para quien había trabajado durante cuarenta años y que "consentían" generosamente en "conservarlo". Trabajaba mucho, trabajaba todo el tiempo, nunca se tomaba vacaciones. Sin llegar a decir que me identificaba virtualmente con él (pero ¿cómo no hacerlo, en el fondo, por poco que sea, no bien uno se pone a comprender y a compadecerse?), sin duda veía en él una figura ejemplar de la víctima: mal apreciado por la "familia", explotado por la "sociedad".

É. R.: La cuestión del padre humillado, pues, es central en su crítica del paternalocentrismo. Y me parece que la experiencia personal siempre representa un papel en este género de actitud, de una u otra manera.

J. D.: Nunca pensé en asociar esa experiencia del padre humillado (¡humillado por un "paternalismo"!) con una rehabilitación cualquiera de la figura paterna o, inversamente, con cualquier deconstrucción del paternalocentrismo. Mi indignación para con los patrones e incluso para con mi madre, de quien a menudo, cuando niño, creí que no reconocía ni compartía lo suficiente los sufrimientos de nuestro padre, fue ante todo, fue también una compasión. Yo era el que podía comprender los sufrimientos de un padre, que por lo demás a

* Se trata de la misma palabra, *voûte* y *voûté*: bóveda y encorvado. (N. del T.)

menudo prefería confiarse a mí, desde mi adolescencia. Cada vez que estábamos solos juntos, él venía a mí del fondo de su silencio, me tomaba como testigo de la incomprensión o la indiferencia de los otros. Es cierto que esa experiencia fue poco más o menos contemporánea a la del antisemitismo. A mí me echaron del liceo Ben Aknoun en 1942, y más allá de una medida "administrativa" anónima de la que no comprendía nada y que nadie me explicó, la herida fue otra, y jamás cicatrizó: el insulto cotidiano de los niños, mis compañeros de clase, los chicos en la calle, y a veces las amenazas o las trompadas contra el "judío de mierda" que, diría, yo resultaba ser...

No es fácil para mí articular juntos, como usted me invita a hacerlo, esa experiencia personal y los gestos deconstructivos en dirección a Freud y el patriarcado, o, como usted dice, el paternalocentrismo. Con respecto a mi padre, fue una mezcla equívoca de compasión y hostilidad. Mi padre carecía de autoridad al tiempo que era colérico, y yo lamentaba que viniera incesantemente a quejarse conmigo. En ocasiones, y sin duda más tarde, debí tomar el partido de mi madre, contra mi padre, pero las cosas son oscuras y difíciles de describir aquí.

É. R.: Para llegar ahora al corazón de lo que nos ocupará en este capítulo, la cuestión del antisemitismo, realmente debemos comprobar que, en los años setenta, se planteaba con menos acuidad que hoy. Yo pertenezco a una familia judía mucho más asimilada que la suya, en todo caso mucho más asimilacionista, y tengo la impresión de que la interrogación sobre la identidad judía, aunque siempre existió, hizo una irrupción violenta entre los intelectuales franceses asimilados alrededor de 1980, con la caída de los compromisos asociados a los grandes sistemas de pensamiento. Fue necesario, como dijimos, deconstruir esos sistemas, para permanecer fieles a ellos sin hundirnos en el dogmatismo. Pero, al hacerlo, el peligro de un encierro en las categorías o en la identidad se precisó con el correr de los años.

J. D.: ¿Cómo atreverse todavía a *hacer frente*, de manera abrupta, a la cuestión del antisemitismo? ¿Del antisemitismo entre nosotros, hoy? ¿Debemos hacerle frente como si estuviera todavía no solo cerca de nosotros sino *delante de nosotros*, presente y venidero a la vez? ¿Tiene el antisemitismo todavía un rostro y un porvenir?

Es cierto que la forma misma de mis preguntas es imprudente. Parece suponer que "delante de nosotros", por cerca de nosotros que esté, e incluso entre "nosotros", el antisemitismo nos resultara, para usted y para mí, también para otros, exterior o ajeno. Temo que aquí nadie pueda pretender inmunidad. Por mi parte, y tal vez con un éxito desigual, siempre intento vigilarme severamente en la autorización que a veces corro el riesgo de darme, como judío o

considerado como tal, y por tanto supuestamente insospechado de antisemitismo, en el momento de formular cuestiones críticas, o en ocasiones radicalmente "deconstructivas", acerca del judaísmo (religión o cultura), de la judeidad, del motivo de la elección, de tal dimensión comunitaria, de la fundación del Estado de Israel, sobre todo, o de su política desde hace medio siglo.

Creo poder decir que mi vigilancia fue incansable, desde los 10 años, respecto del racismo y el antisemitismo. Sin embargo, debo confesar que solo *hoy mismo*, junto a otros, me siento como presa de vértigo ante una evidencia, nueva para mí: la sociedad francesa tiene una actitud acogedora hacia el retorno de los viejos demonios, en particular en medios y lugares del espacio público que, creía, estaban preservados.

Volvamos un momento a Argelia. Allí, por lo menos en principio, en derecho, el sistema escolar era absolutamente idéntico al de la "metrópolis": mismas normas, mismos valores, mismo modelo lingüístico. Esa escuela pretendía ser republicana (¡más "republicana" que "demócrata"!) y la "República" puede ser, es sabido, más "colonialista", o sea, expansionista en nombre de valores universales, que la "democracia", por poco que nos interesemos todavía en esa oposición artificiosa y frágil. Esa escuela republicana, por supuesto, excluía toda referencia, me atrevería casi a decir toda alusión a Argelia y la lengua árabe. ¡También tendía a excluir a los propios argelinos! Por cierto, en la escuela primaria había más o menos tantos jóvenes argelinos como jóvenes franceses "de cepa", pero en la gran mayoría de los casos, los primeros no proseguían su escolaridad. Ni en el liceo ni, mucho menos, en la universidad.

Cuando me echaron del liceo de Ben Aknoun, mis padres me inscribieron "en la ciudad" en el liceo Maimónides, apodado "Émile Maupas", por el nombre de la calle, detrás de la catedral de Argel, en el límite de la Casbah, donde todos los profesores judíos de la región –ellos mismos excluidos sin un murmullo de protesta de sus colegas (¡como en la "metrópolis"!)– se reagruparon para fundar un lugar de enseñanza destinado a todos esos parias. Ahí me sentí identificado, pero conservo de ello un recuerdo sombrío y desdichado. Fue allí, creo, donde comencé a reconocer, cuando no a contraer ese mal, esa desazón, ese malestar que, durante toda mi vida, me volvió inapto para la experiencia "comunitaria", incapaz de gozar con una pertenencia cualquiera.

Porque sin duda, en apariencia, eso se fijó en ese momento, sobre y contra un frenesí fusional "judío". Pero supongo que la amenaza ante la cual huía a cualquier precio y a lo que me daban las piernas (por ejemplo, oculté a mis padres que, durante casi un año, me había hecho la rabona en los cursos del liceo Maimónides) venía de más lejos. Era, y sigue siendo, general y multiforme. De la misma manera había desertado, un año antes, del medio de los scouts y exploradores de Francia (muy francés, hasta petainista) hacia el cual me había empujado un maestro infatigable...

É. R.: Usted dice en *La contracalle* que no quería pertenecer a la comunidad judía. Detestaba la palabra comunidad, como hoy detesta, tanto como yo, el etnicismo, el comunitarismo. Por otra parte, y a propósito de esa triple identidad (judía/magrebí/francesa), habla de identidad disociada.

J. D.: Por un lado me sentía profundamente herido por el antisemitismo. Por lo demás, esa herida jamás se cerró. Al mismo tiempo, paradójicamente, no soportaba estar "integrado" en esa escuela judía, en ese medio homogéneo que reproducía, refrendaba, en cierto modo, de manera reactiva y vagamente especular, obligada (bajo la amenaza exterior) y compulsiva a la vez, la terrible violencia que se le hacía. Esa autodefensa reactiva, por cierto, fue natural y legítima, hasta irreprochable. Pero yo debí experimentar una pulsión, una *compulsión* gregaria que respondía de manera demasiado simétrica, que *correspondía* en verdad a una *expulsión*.

Doble sufrimiento, pues, crueldad dividida, herida cuya hemorragia acaso se origina mucho más lejos, más temprano. Habrá venido desde siempre a dar su curso y su forma ("mi" forma) a todo cuanto podría contarse, a todo cuanto yo podría escribir con el título de "novela de formación". Porque tal vez también sea una reconstrucción, una historia, una ficción que yo me cuento. Tanto trabajo queda por hacer...

É. R.: Aunque yo sepa que no es posible reducir las producciones conceptuales a elementos de la vida subjetiva, no disto mucho de pensar que, tratándose de la construcción de una identidad, existe un lazo entre ellas, una suerte de "relación edípica".

J. D.: Por supuesto. Pero hay que encontrar las mediaciones más justas y más finas, también las más singulares. Tarea temible...

É. R.: Hoy me parece difícil no reflexionar sobre esta cuestión, tanto para desviarse de la tentación comunitaria como para conservar algo –un resto– de una suerte de "sentimiento de la judeidad"...

J. D.: En mí, ese "sentimiento" es oscuro, abismal, sobre todo inestable. Contradictorio. Muy poderoso y lábil a la vez. Como si una profundidad de memoria me autorizara a olvidar, tal vez a negar lo más arcaico, a distraerme de lo esencial. Esta distracción activa, hasta enérgica, me desvía entonces de lo que sin duda sigue siendo lo más "constitutivo" en mí. Me distrae al punto de que en ocasiones también lo encuentro inconsistente, accidental, superficial, extrínseco. Nada para mí cuenta más que mi judeidad que, sin embargo, en tantos aspectos, cuenta tan poco en mi vida. Bien sé que tales declaraciones parecen

contradictorias, hasta privadas de sentido común. Pero solo lo serían a la manera de ver de quien no podría decir "yo", de una sola pieza, sino expulsando fuera de sí toda alteridad, toda heterogeneidad, toda división, hasta todo altercado, toda "explicación" consigo mismo. No estoy solo conmigo mismo, no más que otro, no soy *uno solo*. Un "yo" no es un átomo indivisible.

Sin internarme más adelante en esta senda demasiado frecuentada, añadiré dos o tres cosas, para limitarme a esa judeidad de que hablamos en este momento. *Por un lado*, esta división, esta dehiscencia (más de uno y más de dos y más de tres, más allá de toda aritmética y toda calculabilidad, etc.), es eso a cuyo alrededor trabajo todo el tiempo, desde siempre. Esa incalculable multiplicidad interior es mi tormento, justamente, *mi trabajo*, mi *tripalium*, mi pasión y mi labor. También es aquello que, al trabajarme en el cuerpo y el alma, sin duda me hace trabajar, como numerosos textos lo atestiguan,[8] me da que pensar *tanto* en mi pertenencia *como* en mi no pertenencia al judaísmo. *Por otro lado*, no creo que esta división o esta no-identidad consigo sea pura o ejemplarmente judía; pero ¿quién se atreverá a pretender que no es *también* muy judía?

Por último, y diré *sobre todo*, reivindico esta división desarraigante, no la considero un mal absoluto. Uno la sufre, pero emancipa. Como la condición de una mirada un poco despierta, interrumpe muchos sueños dogmáticos. La ruptura de la pertenencia a menudo me da la posibilidad, por ejemplo, de un juicio más justo, menos injusto, sobre la política de las comunidades a las que supuestamente pertenezco y con relación a las cuales quiero permanecer más alerta que nunca, ya se trate de Europa, Francia, Israel o la diáspora judía. Me interesa ser tan libre como sea posible para criticarlos cuando sea necesario. Sin ceder a ningún chantaje por la pertenencia comunitaria. Tan libre como en los momentos en que, sin ceder tampoco a ninguna intimidación, aunque fuera virtual, evalúo la acción o la política de comunidades o Estados a los que supuestamente *no* pertenezco. Con frecuencia es muy difícil, usted lo sabe, resistir a todas esas presiones que yo llamo "chantajes", a las ideas preconcebidas. En ocasiones es casi imposible, en la confusión general que organizan esos chantajes, atenerse a juicios complejos, enunciados prudentes y diferenciados, a considerandos estratificados. Es particularmente cierto, y a veces desesperante, alrededor de cuestiones siempre trágicas e infernales: la *Shoah*, Israel, Palestina, etc., aunque, una vez más, no quiera volver a centrar todo en torno de ese centro, como si fuera único y singular, quiero decir "más único" que otro. Como cada homicidio, como cada herida, todos los desastres de este tiempo (exterminios, genocidios, expropiaciones y deportaciones en masa, etc.) son irreductiblemente singulares.

[8] Véanse sobre todo, *Circonfession*, *Le monolinguisme de l'autre*, *La contre-allée*, ob. cit., y "Un ver à soie", en: *Voiles* (en colaboración con Hélène Cixous), ob. cit. (J.D.)

A propósito de desastre histórico, volvamos por un momento a Argelia, si le parece bien. Allí siempre reinó el antisemitismo, cosa bien conocida; fue virulento durante la Ocupación, luego latente y difuso tras la guerra. Y bien, cuando yo llegué por primera vez a la Francia metropolitana a los 19 años creí que iba a dejar de sufrir. Pensé ingenuamente que en Francia, y sobre todo en el medio intelectual o académico, el antisemitismo no tenía ninguna posibilidad. Esa ilusión duró, no me libré realmente de ella, aunque a veces sea brutalmente interrumpida por "despertares" (entonces me digo: "Atención, estás durmiendo, pero en realidad el antisemitismo vela, tiene el arte del disfraz, ¡incluso en ti!"). Y luego tal vez me vuelvo a adormecer, con otros sueños, buenos o malos. Hasta el próximo sobresalto, a veces violento.

É. R.: ¿Cómo se enteró del genocidio de los judíos, de la realidad de los campos, de aquello que, desde el filme de Claude Lanzmann, se llama la *Shoah*?

J. D.: Bastante tarde. Durante la Segunda Guerra Mundial, en Argelia, el antisemitismo se desencadenó en la vida corriente y en la legislación. El Gobernador general fue más papista que el Papa. Anticipó o agravó algunas medidas tomadas por Vichy, sobre todo en lo que concernía a la educación nacional y la función pública. A pesar de todo lo que nos llegaba por ese lado, no sabía, a esa edad, no sabíamos (en todo caso en el medio que fue el mío) lo que había pasado o seguía pasando en Europa. Como muchos, no tomé la medida del mal, no medí su desmesura, si puedo decir, sino más tarde, y de manera progresiva.

É. R.: ¿Por textos, palabras o imágenes?

J. D.: Hubo algunos filmes (a no dudarlo, y solamente en parte, *Noche y niebla*)[9] y toda suerte de textos. Fue lento y progresivo. No recuerdo ya todo el progreso de esa toma de conciencia, que en todo caso siempre disocié, injustamente, por lo demás, de lo que había podido pasarme en Argelia, como si en esto se tratara de dos mundos, dos historias, dos comunidades privadas de comunicación, lo que es absurdo, por supuesto, desde cierto punto de vista. Pero esta disparidad no es insignificante, me gustaría poder analizarla mejor un día.

En todo caso, yo era adulto cuando comencé a "saber". Tenía más de 20 años y vivía en París. Luego, por supuesto, como todo hombre un poco despierto, intenté, por lo menos, "pensar" la cosa, no sólo "pensarla" sino pensar "en eso", como muchos otros, pensar "en eso" *en su lugar*, allí donde esa cosa tuvo lugar, innegablemente, allá, allá como aquí, pero *antes de nosotros*. Eso ocurrió, irreversiblemente. Ese tener-lugar justamente resiste al pensamiento, a un pen-

[9] Filme realizado en 1956 por Alain Resnais, con un comentario de Jean Cayrol.

samiento que creería pensar asimilando, reapropiando, habituándose. Subjetivando. Interiorizando en un trabajo de duelo que siempre tiende a *inmunizar*, a negar lo que idealiza, porque también es posible idealizar, o sea sacralizar, lo peor.

É. R.: Progresivamente, entonces, usted tuvo la ilusión de que el antisemitismo había desaparecido. Y somos muchos los que lo pensamos...

J. D.: Cuando, como otros, me sentí horrorizado por cierto rebrote del antisemitismo ligado a la progresión de la extrema derecha en Francia,[10] nunca creí –probablemente era mi ilusión– que la sociedad francesa podía volverse antisemita de manera peligrosa. Veía con claridad las gesticulaciones y muecas de algunos grupos, de tal partido, y, como otros, estaba dispuesto a denunciarlos. Pero no pensaba que la sociedad, que algo como la "cultura" de este país podía dejarse invadir por ese antisemitismo ordinario, del que acabamos de ver algunos sobresaltos típicos con el caso Renaud Camus.[11]

É. R.: Hoy, todo ocure como si el antisemitismo nuevamente se hubiese banalizado, bien a resguardo de una buena conciencia negadora. Como lo testimonia el temible discurso que llamaría de "antisemitismo inconsciente" y que consiste en condenar radicalmente la *Shoah* pero reivindicando el derecho de "criticar" a los judíos "como judíos" y "contabilizarlos". Sin embargo, la supuesta "crítica" no es más que poner al día una forma antigua de antisemitismo fundado en la afirmación de que los judíos son "demasiado numerosos" en tal o cual profesión, que se organizan en "lobbies", con el fin de influir la opinión o desestabilizarla, etcétera. En este discurso, la famosa "contabilidad" de la cantidad de judíos en tal o cual sector trabaja evidentemente como una incitación a la discriminación.

Hace dos años, en ocasión de un sondeo, los franceses se declaraban racistas en el 70% pero afirmándose hostiles a toda forma de discriminación.[12] Aquí se trata de una negación en el sentido freudiano, una manera de expresar de manera negativa un pensamiento cuyo contenido se reprime, un *bien lo sé pero de todos modos*, según la famosa fórmula de Octave Mannoni: "Bien sé que

[10] Fundado por Jean-Marie Le Pen, el Frente Nacional, partido de extrema derecha, representaba el 1% del electorado francés en 1981 y el 15% en 1997. Implosionó en diciembre de 1999 debido a sus divisiones internas, dejando así de representar un papel electoral mayor en las relaciones políticas entre la derecha y la izquierda.

[11] Sobre el caso Renaud Camus, consúltese la nota 14 de p. 36 de nuestro capítulo 2: "Políticas de la diferencia".

[12] Sondeo realizado por la Comisión Consultiva de los derechos del hombre y publicado el 15 de marzo de 1999.

los judíos sufrieron, pero de todos modos exageran."[11] O incluso: "Claro que soy racista, pero no quiero que se persiga a los negros, aunque no desee frecuentarlos, y aunque, de todos modos, pueda comprender que no hay que maltratarlos demasiado", etcétera.

J. D.: Cuando el antisemitismo se expande, aunque sea bajo esta forma característica, despreciable pero bastante fácil de descifrar, sus "efectos perversos", como se dice, son numerosos. El primero es que entonces se corre el riesgo de vacilar en criticar cualquier cosa de la política de Israel o de tal comunidad judía. Siempre va a haber alguien que sospechará que está en colusión indirecta, por lo menos, con ese antisemitismo rampante. ¡Para no hablar de negacionismo! Como lo sugería hace un rato, entonces ni siquiera puedo ya decirme, tranquilamente: "Por suerte soy judío, lo que me permite no ser acusado demasiado rápido, cuando me inquieto por los fundamentos del Estado de Israel y de su política, de la opinión de tal o cual judío o grupo de judíos, de tal o cual iniciativa de la comunidad judía". Es una trampa que hay que neutralizar. ¡A cualquier precio! Porque es una trampa *mortal*, y estoy pesando mis palabras. Es la muerte programada de la más mínima lucidez, de toda responsabilidad (intelectual, ética, política).

Hay que debatirse y batirse contra aquellos que disponen (de) esas trampas. Hay que oponerse a ellos, aunque sea tomando el tiempo, dando o imponiendo el tiempo de discursos complicados y argumentaciones estratificadas. Porque no quiero negar a cualquiera (ni por otra parte privarme yo mismo) el derecho de criticar a Israel o a tal comunidad judía so pretexto de que eso corre el riesgo de parecerse o ser funcional a un antisemitismo. Reconozco la dificultad, pero si la palabra *coraje* (intelectual u otro) conserva algún sentido, es justamente en esa situación tramposa, ante tentativas de intimidación que vienen de todos lados. Porque estamos rodeados, la trampa es un verdadero sitio. Lo peor, a mi manera de ver, del lado en que me encuentro, es la apropiación y sobre todo la instrumentalización de la memoria histórica. Es posible y necesario, sin el menor antisemitismo, denunciar dicha instrumentalización, por ejemplo ese cálculo propiamente estratégico (político u otro) que consistiría en *servirse* del holocausto, utilizarlo con tal o cual fin. Puede considerarse discutible este fin, o detestable la estrategia que lo gobierna, sin negar de ninguna manera la realidad de esa monstruosidad pasada, o sea, el holocausto, del que algunos querrían adueñarse y servirse de ese modo.

Así, pues, a mi parecer (en todo caso es mi regla o mi máxima), incansablemente, sin dejarse intimidar jamás, se debe combatir *a la vez* toda forma de negacionismo y rehusar la explotación de una tragedia sin fondo, de una trage-

[11] Octave Mannoni, *Clefs pour l'imaginaire ou l'autre scène*, París, Seuil, 1969.

dia peor que toda tragedia (quiero decir todavía "griega" en su figura), y que no pertenece a nadie. Artesanal o industrial, la instrumentalización comienza muy rápido y muy temprano. Se impone entonces en todas partes, ineluctablemente. Lo hace en ocasiones de manera grosera y sin disfraz, en otras también bajo una máscara respetable, de manera más noble y refinada, por ejemplo exponiendo los rasgos marcados de un rostro congelado en el dolor imperturbable, si puede decirse, del testigo legítimo, tan autorizado como si viniera a cumplir el papel de un profesional. Esta estrategia también puede invadir la retórica, las diplomacias de todo tipo, el mercado y hasta el mercado de arte. No siempre es fácil percibirla. Pero si hay que estar constantemente en alerta para discernirla, no es menos cierto que, al mismo tiempo, sin esperar, hay que analizar el antisemitismo, hasta el negacionismo que igualmente rápido podría usarlo como pretexto para revestirse de buena conciencia. Esos dos males van a la par, se alimentan y se alientan uno a otro. Por incómodo que sea, pues, infiero que hay que resistir simultáneamente tanto a uno como al otro. Sin descanso ni debilidad.

É. R.: En esto no se puede ceder. Y no olvidemos que el antisemitismo, incluso inconsciente, se revela por una manera particular de hablar de los judíos, cierta manera de escribir. Uno puede perfectamente oponerse a la política israelí y sostener la causa palestina, o incluso criticar cierto discurso integrista o sionista sin por ello hundirse en el antisemitismo. Por lo demás, no hay que ser judío para sentirse autorizado a criticar lo que hay de insoportable en ciertos discursos proisraelíes. Precisamente porque sé muy bien que el discurso antisemita siempre es reconocible en su lengua, sus palabras, su retórica, cierta lógica, cierto razonamiento, por lo que no me siento culpable de las críticas que dirijo a judíos o a no judíos cuyas opiniones no comparto. Por las mismas razones, me parece indispensable condenar las manifestaciones de antisemitismo que se desarrollan, incluso se cultivan, en los países en guerra contra Israel, hasta reproducir tesis negacionistas.[14]

J. D.: En efecto, creo que hay que redoblar la vigilancia ante un adoctrinamiento antiisraelí que raramente evita el antisemitismo. Estará de acuerdo conmigo, este es un lugar donde, menos que nunca, no deberíamos contentarnos con "compartir opiniones". No quiero tener al respecto lo que se llama una "opinión". Fíjese la historia del "lobby judío". También aquí, la expresión es importada sin precauciones desde un lugar, una lengua, una cultura, costumbres o usos políticos que no afectan necesariamente la expresión "lobby" de connotaciones sospechosas. *Lobbying*, en los Estados Unidos, puede ser una activi-

[14] Al respecto, remítase a la continuación del capítulo y a la nota 38 de la página 145.

dad corriente y legítima. En la importación de ciertas locuciones idiomáticas, cuando son virtualmente peligrosas, ¡tal vez habría que aplicar el "principio de precaución" que se reserva hoy a los "animales" o a los productos tóxicos!

La importación de la expresión "lobby" (como por otra parte la de *politically correct* de que hablamos) nunca me parece inocente y transparente. Dicho lo cual, ¿por qué no reconocer que, en la sociedad civil, hay algo así como "lobbies", grupos de presión de todo tipo, judíos entre otros, reuniones de personas que, con o sin mandato, en el interior o el exterior de una institución, se esfuerzan por proteger aquello que, con razón o sin ella, interpretan como los intereses o la justa memoria de una comunidad? Algunos, dentro o fuera de dicha comunidad, pueden a su vez reconocerse o desaprobarlos.

Por lo tanto, a mi juicio es posible criticar o lamentar, en ciertos casos, la acción de tales grupos, por ejemplo judíos. También, algunos judíos pueden y deben en ocasiones inquietarse por las iniciativas de tales grupos sin que sean sospechosos de antisemitismo. Pero en la importación, el uso *precipitado y compulsivo* de la expresión "lobby", en Francia, e incluso por parte de alguien a quien no se querría considerar como antisemita, creo, como mínimo, que no es posible dejar de descubrir, las más de las veces, un testimonio de antisemitismo. El síntoma puede ser más o menos grave según los casos, según el contexto, según la escena retórica o política. Cada vez hay que preguntarse "¿quién dice qué?", en qué situación y con qué estatus. La misma expresión no significa o produce lo mismo según esté en la boca de un presidente de la República o de un judío contando una historia judía.

Una anécdota. Hace algún tiempo, alguien que no conozco me llama por teléfono, del Centro de Documentación Judía: "Mi hijo hace una tesis sobre Israel en la Sorbona. Se enteró que usted se encontraba en Tel Aviv hace dos años y que había dado un 'discurso' que fue cubierto por la prensa israelí. Quería conseguirlo". No di ninguna conferencia en Tel Aviv, le dije, pero, ante un público muy amplio y en el curso de una discusión, expuse lo que pensaba de la situación y los desafíos políticos, y sobre todo lo que desaprobaba de la política israelí. Lo hice con prudencia, cortésmente, creo, pero con franqueza y firmemente. Como no había huella legible de esa improvisación, fuera de una breve introducción, dije a mi interlocutora que si su hijo se interesaba en lo que pienso de Israel, encontraría lo que buscaba en tal o cual texto. A grandes rasgos, agregué, aunque las condiciones de la fundación del Estado de Israel sigan siendo para mí una colmena de cuestiones dolorosas que no podría exponer por teléfono (e incluso si se da por descontado que todo Estado se funda, que toda fundación misma se funda, sin poder justificarse por definición, en la violencia), tengo mil razones para creer que *más vale*, al fin y al cabo, y por el interés del mayor número, incluidos los palestinos, incluidos otros Estados de la región, considerar a esta fundación, a pesar de su violencia originaria, como

en lo sucesivo irreversible, a condición de que se instalen relaciones de buena vecindad ya sea con un Estado palestino dotado de *todos* sus derechos, en el sentido más amplio del término "Estado" (por lo menos respecto de lo que hoy queda de ese sentido amplio de la soberanía en general, otra grave cuestión que debo hacer a un lado en el momento de referir brevemente, en una entrevista, una entrevista telefónica), o, en el seno del mismo "Estado" "soberano" y binacional, con un pueblo palestino liberado de toda opresión o de toda segregación intolerables. No tengo ninguna hostilidad particular ni de principio respecto del Estado de Israel, pero casi siempre juzgué severamente la política de los gobiernos israelíes respecto de los palestinos. Con frecuencia lo dije públicamente, en particular en Jerusalén, por ejemplo, hace bastante tiempo, en una conferencia, esta vez, cuyo texto fue publicado en varias lenguas, en la época en que se hablaba de "territorios ocupados",[15] etcétera. Después de algunas frases de ese tipo escuché que me decían, del otro lado del teléfono: "Ah, bueno, ya me parecía".

No sé qué infirió ella pero inmediatamente agregué, más o menos: "Yo soy judío, sin duda usted lo sabe, puedo experimentar una profunda compasión, hasta cierta solidaridad con los habitantes de esa región y con las víctimas históricas (judías y palestinas) de las atrocidades de este tiempo. Pero me interesa conservar el derecho de criticar todas las políticas gubernamentales, inclusive las de las grandes potencias, desde antes y después de la fundación del Estado de Israel. No creo ceder a ningún antisemitismo diciendo esto, y hasta me atrevo, como lo escribí en otra parte, ser más fiel entonces que nunca a una herencia, a una exigencia de justicia que algunos, con razón o sin ella, no vacilan en considerar como esencialmente judía. Pero me expliqué sobre esto en otra parte y no puedo encarar aquí esos temibles problemas, no en el fondo o de frente".

É. R.: Al escucharlo, se me ocurre que, en mi infancia, algunas personas de mi familia materna, surgidas de la gran burguesía llamada "israelita", y protestante (por la rama paterna), decían acerca de los emigrados recientes de Europa oriental: "Están los judíos y los metecos". Ellos mismos se consideraban como judíos "israelitas" (o "nobles"), a menudo reivindicaban una pertenencia a la Iglesia reformada, y trataban de "metecos" a los judíos orientales, que asimilaban a una subcategoría de judíos. Y a menudo tuve la sensación de que mi padre, que era un judío oriental ashkenazi, inmigrante de Rumania, padecía por eso al punto de querer disimular su propia judeidad. Por otra parte, siem-

[15] Jacques Derrida, "Interpretations at war, Kant, le Juif, l'allemand", en: *Phénoménologie et politique*, Melanges offerts à Jacques Taminiaux, Bruselas, Ousia, 1989; y *Adieu à Emmanuel Lévinas*, ob. cit. [Trad. cast.: *Adiòs a Emmanuel Levinas*, Madrid, Trotta, 1998].

pre afirmó que "era una desgracia ser judío" y que, sobre todo, yo no debía "casarme con un judío". Él mismo había terminado por pensar, sobre todo después de la *Shoah*, que los judíos debían absolutamente asimilarse y dejar de ser judíos. Aquí encontramos el famoso "odio de sí judío".[16]

Ese asimilacionismo iba parejo con la preocupación de decir toda la verdad sobre la *Shoah*. En mi infancia me hablaban incesantemente de las cámaras de gas y los horrores del nazismo. Muy temprano aprendí todos los detalles del exterminio del que, con una excepción, todos los miembros de mi familia habían escapado. Gaullistas y antipetainistas de la primera hora, todos fueron resistentes (activos o pasivos) y por tanto muy vigilantes frente al peligro de deportación. Como no se sentían tanto judíos como republicanos y asimilados, se negaron a llevar la estrella amarilla, marca de infamia, y recurrieron a falsos certificados de bautismo. Pero al mismo tiempo, tras la guerra, el odio de sí judío fue exacerbado. Más valía no ser judío, *nunca más* ser judío, porque el exterminio siempre podía volver a empezar, porque el odio al judío era eterno, interminable. En consecuencia, yo recibí el bautismo –un *verdadero bautismo*– y fui educada en la *verdadera* religión católica, cuando mi padre era ateo y mi madre sólidamente anticlerical. Fue a través de su entrada en el psicoanálisis como pudo luego responder a mis cuantiosas interrogaciones, y sin duda gracias a ella –y por tanto al psicoanálisis– como terminé por comprender de qué extraña judeidad yo era la heredera. En cuanto a mi padre, le debo, no esa asimilación que tanto deseó para mí, sino un verdadero gusto por Italia, por la pintura y el arte en general, que la religión católica supo alimentar durante siglos.

J. D.: El odio de sí, nada más judío, se dice, más "ejemplarmente" judío; pero las más de las veces es un judío el que lo dice. Como siempre, la lógica ejemplarista conduce estos dichos al abismo: si nada es más judío que el odio de sí, cualquiera que se odie comienza a parecerse a un judío, y esa figuralidad arrasa con todo. Si me permite que lo recuerde una vez más, en todas partes me encarnicé en acechar, y para eso en formalizar, esa lógica y esa retórica ejemplarista,[17] con todos sus desafíos políticos.

É. R.: Me temo que el antisemitismo venidero no sea de este orden. Corremos el riesgo de asistir, sobre el fondo de tragedia de la *Shoah*, a disputas entre judíos que, para alimentar sus peleas, recurrirán al vocabulario del odio del

[16] El término de "odio de sí judío" fue inventado por Theodor Lessing en un ensayo publicado en 1930: *Der Jüdische Selbsthass*. Véase Jacques L. Rider, *Modernité viennoise et crise de l'identité*, ob. cit.

[17] Véanse sobre todo *Shibboleth - pour Paul Celan*, París, Galilée, 1992 [Trad. cast.: *Shibboleth*, Madrid, Arenas Libros, 2002], y *Le monolinguisme de l'autre*, ob. cit.

otro, procurando así una inmensa felicidad a los verdaderos antisemitas. Hace poco, Esther Benbassa, titular de la cátedra de historia del judaísmo moderno en la Escuela Práctica de Altos Estudios, fue acusada por un periodista de sostener, *como* sefaradí, las posiciones de Renaud Camus y el rabino integrista Ovadia Yossef.[18] Ella había suscitado las cuestiones que evocamos aquí.[19] Sus posiciones eran discutibles –y yo no las comparto– pero no fueron discutidas por el periodista, quien se entregó a un ataque salvaje.

Como usted sabe, en Francia, contrariamente a lo que ocurre en los Estados Unidos, está prohibido difundir textos antisemitas o racistas, siquiera en forma de documentos acompañados de comentarios eruditos. No obstante, cabe imaginar como posible una reedición de *La Francia judía* de Edouard Drumont[20] o de los panfletos antisemitas de Louis-Ferdinand Céline, en un contexto preciso, con un comentario crítico. Esto no se ha hecho, pero no estoy en contra a priori, aunque comprendo que un editor pueda preferir abstenerse. En todo caso, lo que sí es reprimido, con justa razón, por la ley de 1972,[21] a la que los editores y autores están obligados a someterse, es la publicación de escritos *actuales* abiertamente antisemitas o racistas, o escritos *antiguos* de carácter abiertamente antisemita o racista. Si los textos antiguos son publicados tal cual o acompañados de comentarios a su vez antisemitas, caen bajo el peso de la ley. Pero es evidente que, si se trata de una edición crítica, el juez no condenará ya que, en ese caso, el motivo no será una incitación al odio racial.

Y además, en el cuerpo literario francés, hay toda suerte de textos *antiguos* que, sin ser abierta o exclusivamente antisemitas, están salpicados de pasajes antisemitas, racistas, xenófobos, misóginos, homófobos, etcétera. Pienso sobre todo en el *Diario* de André Gide, en el de los hermanos Goncourt, los escritos de Léon Bloy, y en muchos otros textos más. ¿Vamos a expurgarlos en nombre de una censura retroactiva y "políticamente correcta",[22] como pudieron temerlo

[18] Jefe del *Shas*, partido étnico religioso israelí, Ovadia Yossef declaró que las víctimas de la *Shoah*, ashkenazis en su mayoría, en realidad eran la reencarnación de "malos judíos".

[19] Esther Benbassa y Maurice Szafran, en *Libération* del 11 y 16 de septiembre de 2000.

[20] Edouard Drumont (1844-1917). Periodista y libelista francés, líder del antisemitismo más violento de fines del siglo XIX y autor, en 1886, de *La France juive*, que servirá de biblia a todos los autores de la extrema derecha antisemita de la posguerra.

[21] La ley de 1881, que rige en Francia la libertad de expresión, fue completada en 1972 por un texto nuevo. En especial se lee: "Se considera como un delito la provocación a la discriminación, al odio o a la violencia para con una persona o un grupo de personas en virtud de su origen o pertenencia o no pertenencia a una etnia, una nación, una raza o una religión determinada" (artículo 24). A esto se añaden la difamación (artículo 32) y la injuria (artículo 33) para con las mismas personas.

[22] Sobre la cuestión de lo "políticamente correcto", remítase al capítulo 2 de la presente obra: "Políticas de la diferencia".

algunos defensores de Renaud Camus? Por cierto que no. Esgrimir una amenaza semejante equivale a ocultar el problema con el que hoy nos enfrentamos: los autores antisemitas *actuales*, los que publican *aquí y ahora*, utilizan la negación, la irrisión, en ocasiones hasta la introspección crítica para hacer pasar su antisemitismo.

J. D.: Cuando apelan al "odio racial", ¿pueden ser publicados a costa del autor, sin la mediación y por lo tanto el acuerdo de un editor?

É. R.: Nada lo prohibe, pero no por eso dejan de caer bajo el peso de la ley de 1972.

J. D.: ¿Usted cree que habría que autorizarlos?

É. R.: Por supuesto que no. En Francia, la manifestación pública del racismo y el antisemitismo está si no prohibida, por lo menos reprimida por ley como un delito que justifica persecuciones penales. Pero, lo repito, hoy nos enfrentamos a otra cosa: a la manifestación de un antisemitismo inconsciente, oculto, desviado, que no entra en el terreno ni de la ley ni de la responsabilidad consciente.

J. D.: Una vez más, deberíamos tomar debida nota (para trabajar siempre en eso) de este hecho masivo: el derecho en general, el derecho penal y la criminología en particular no han integrado todavía la simple *posibilidad* de algo así como el psicoanálisis. Ni siquiera han sido rozados por "conceptos" freudianos.[23] Digo *posibilidad* y dejaré "conceptos" entre comillas porque un trabajo tan peligroso, incierto, imprevisible, queda por hacer por el lado del psicoanálisis, en dirección a la propia axiomática del derecho europeo.

Ante declaraciones explícitas y violentas de antisemitismo, se supone que su autor tiene la intención consciente, la voluntad explícita de hacerlo: sabe lo que quiere decir, lo dice libremente, prevé y desea sus posibles consecuencias, por tanto es responsable, se tiene el derecho de castigarlo. Pero algunos afirmarán que no quiso decir eso, precisamente, no eso exactamente, que en verdad, en un espacio retórico o literario cuyo estatus permanece incierto, quería manifestar otra cosa, etcétera. Y que, por otra parte, cada manifestación de antisemitismo, de racismo, de crueldad en general, es un síntoma. Pero, ¿qué es un síntoma? ¿Puede juzgarse un síntoma? ¿Hacerlo comparecer ante la ley? Usted sabe que se pueden descubrir huellas de antisemitismo en

[23] Encaramos la cuestión de la pertinencia de los conceptos freudianos en el capítulo 9 de este libro: "Elogio del psicoanálisis". Véase también Jacques Derrida, *États d'âme de la psychanalyse*, ob. cit.

discursos donde los judíos ni siquiera son nombrados. Entonces, ¿se tiene el derecho de juzgar el síntoma? ¿Cómo referir un síntoma a un sujeto, cómo atribuirlo, como un predicado, a un sujeto del derecho?

É. R.: En derecho, no es posible condenar a un sujeto aquejado de tal síntoma. En este caso, las únicas armas son la crítica y la vigilancia.

J. D.: Hay un punto en que la cuestión de la culpabilidad desborda el espacio jurídico. Aunque uno se autorizara a considerarlo culpable (desde el punto de vista moral o político), ¿se tendría el derecho de perseguir ante la ley a alguien que solo presenta "síntomas" de racismo? Lo dudo. En la medida en que no se haya delimitado rigurosamente –no es cosa de ya– ese concepto de síntoma (y, correlativamente, el de acto o de pasaje al acto), y bien, los axiomas del derecho penal seguirán siendo groseros y primitivos, cualesquiera que sean por otra parte su refinamiento aparente y su sofisticación "técnica". Corren el gran riesgo de asemejarse un día a producciones humanas tan "prehistóricas" como hachas de piedra tallada (con las que por otra parte se podían hacer cosas sorprendentes, pero que no soportan la comparación con, por ejemplo, la telecirujía, la microinformática o el teléfono portátil).

Freud considera indesarraigables las pulsiones de muerte y de destrucción, la "crueldad" originaria del "sadismo" o el "masoquismo". Él mismo tiene algunas dificultades para extraer lógicamente consecuencias éticas o políticas por lo que respecta a lo que llama la cultura o la civilización.[24] Cree y no cree en un progreso. Yo lo veo como un hombre de las Luces que no lograría creer en las Luces. Su discurso al respecto siempre me pareció inestable y equívoco. Tal vez no pueda ser de otro modo. Sin duda volveremos sobre esto. Pero si uno no quiere abandonarse pasivamente a esta confusión (por ejemplo so pretexto de que esta agresividad y este odio del otro, hasta del otro en sí, no pueden ser erradicados), entonces hay que volver a pensar a la vez en las herencias y "retomar todo desde cero", tanto por el lado del psicoanálisis como por el del derecho, la moral y la política. Si a eso se llama "deconstruir", no hay que buscarle "tesis" ni respuestas ya hechas. Aquí, el por-venir no se deja reducir. Y es la señal de que esas tareas siguen siendo, en un sentido de esta palabra que debe ser sujeto a la misma reelaboración, "históricas".

Más acá o más allá de las "tesis", ajeno a las proposiciones o posiciones, el "hay que" de tales tareas y tal porvenir no se anuncia solamente, viene sobre nosotros, viene a imponerse a nosotros de manera *incondicional*. Este es el primer acontecimiento. A partir de ese incondicional yo intento *pensar el pensa-*

[24] Véase Sigmund Freud, *Malaise dans la culture* (1900), *Œuvres complètes*, XVIII, París, PUF, 1994, pp. 245-333. [Trad. cast.: *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 1985].

miento, o sea, la experiencia de la condición, de la condicionalidad, la exposición de un límite, la exposición *a* un límite –por inestable y difícil de determinar que sea– entre lo condicional y un incondicional que querría distinguir de la soberanía de cualquier sujeto, Dios, el príncipe, el monarca o el pueblo, así como de todo poder, por ejemplo performativo (me explico sobre esto en otra parte).[25]

Por lo tanto, y hablando con propiedad, no tengo una *tesis* para proponer. Tan solo una creencia, acaso ingenua: modestamente, me gustaría poder hacer el análisis crítico y deconstructivo de lo que "no va", de lo que debería *venir* y queda por pensar y hacer; una distinción, pensar y/o hacer, en la cual tampoco creo demasiado, pero para explicarme necesitaría tiempo.

Por ejemplo, en el caso de que hablamos[26] (caso menor en sí mismo pero grave en la medida en que revela cierto estado de la cultura y el espacio público francés, hasta europeo), eso que "no va" y nunca va bien es cierta relación entre la justicia y el derecho. Por cierto, hay que *luchar* contra aquello cuyo signo inquietante es ese mal libro, hay que hacer todo lo posible para oponerse a él *públicamente* y para *justificar* nuestra oposición: hablando, escribiendo, analizando, argumentando, protestando, *demostrando*, apuntando bien. Pero ¿apuntando a qué? Bueno, por ejemplo, a todos los tics tan conocidos del antisemitismo común o de la xenofobia "vieja Francia", la antigualla literaria también, la incultura profunda y la necedad social, hasta "sociológica", de alguien que asume una gran pose sin haber abierto los ojos sobre la propia tradición que reivindica y los códigos que lo programan desde hace tanto tiempo, como un juguete. Pero sobre todo –ya que el libro y el autor, a mi modo de ver, no merecen tanta atención vigilante como la "acogida" que se les hace–, habría que preguntarse qué pasa en nuestro espacio público cuando un editor y cierta cantidad de "intelectuales" cierran los ojos sobre esas frases tan espantosas como grotescas, o incluso vuelan en ayuda de un libro o un autor que visiblemente no *leyeron*, no *supieron*, no *pudieron* o no *quisieron* leer (cuatro posibilidades a menudo indiscernibles, en tales casos, y el análisis debería partir de ahí).

Dicho lo cual, hacer frente públicamente a esa marea no es prohibir una publicación. Comprendo aquello que, en tal o cual situación, pudo motivar la ley Gayssot; pero la prohibición de una publicación me parece injustificable. Por principio, pero también en virtud de los efectos perversos que tal medida siempre corre el riesgo de producir, sobre todo en un momento en que la transformación técnica del espacio público la torna más inoperante que nunca.

[25] En varios lugares, y sobre todo en *L'université sans condition*, París, Galilée, 2001. (J.D.)

[26] Sobre el caso Renaud Camus, consúltese nuevamente la nota 14 p. 36 de nuestro capítulo 2: "Políticas de la diferencia".

Y por añadidura, más allá de ese combate que, fuera de todo recurso jurídico, considero necesario, no estaría dispuesto a "condenar" a Renaud Camus (cuya persona y obra confieso que me interesan poco) salvo que estuviera seguro de que sabía, como se dice, lo que hacía, que comprendía su propia herencia, que conocía la historia, la historia de su país, de la literatura, del antisemitismo, del antisemitismo en la literatura francesa, etc., y que por lo tanto quería decir, "libremente", en conciencia, lo que puso en el mercado. Sin embargo, lo menos que puedo decir es que no estoy seguro. Creo que el personaje es astuto y calculador pero también, como casi siempre ocurre, ingenuo, poco ejercitado, digamos, para decirlo rápidamente, en el autoanálisis. Por lo menos el de su inconsciente social. Seguimos navegando en las mismas aguas: derecho penal, criminología y psicoanálisis; todo está por reinventar.

É. R.: Yo más bien tendría una tendencia a rechazar la introducción de la dimensión del inconsciente en el discurso jurídico. En principio, no se juzga a alguien sino sobre sus actos, y, en el dominio penal, si un criminal no tiene ninguna conciencia de su acto, es remitido al discurso psiquiátrico. Tratándose de la ley de 1972, me parece satisfactoria, en la misma medida en que resuelve el problema que usted plantea. En efecto, permite *no tener que prohibir* una publicación, no tener que retirarla posteriormente de la venta, ya que obliga al autor, consciente o inconscientemente antisemita, a limitar la manifestación de sus síntomas, desde el momento que se trata de una expresión pública y escrita. En otras palabras, es el autor quien debe someterse a la ley para evitar que el editor (no siendo el autor otra cosa que su "cómplice") sea perseguido ante los tribunales. Por otra parte, cuando un autor firma un contrato, *de facto* se compromete a respetar la ley de 1972. Y en el caso que nos ocupa, el editor tendría que haber impuesto al autor que honrase su firma. Pero todavía habría que poder descubrir las huellas de un antisemitismo y un racismo enunciados en esa forma denegativa.

Este límite impuesto por la ley nada tiene que ver con una censura cualquiera tal y como existe en los regímenes dictatoriales o integristas, donde el escritor arriesga su vida o la prisión cuando rechaza someterse a lo arbitrario. A mi juicio, la existencia de la ley, y su obediencia como límite impuesto al goce, es lo contrario de un código de la censura.

Hace veinte años que reflexiono sobre esa relación entre el derecho y la escritura. En mi trabajo de historiadora, yo misma me enfrenté a la necesidad de interiorizar la ley, porque trataba acerca del período contemporáneo y no podía hablarse ni de difamar, ni de injuriar a cualquiera, ni de atacar la memoria de los muertos o la vida privada de los vivos, etcétera. Y sin embargo era impensable que dejara en el tintero acontecimientos importantes, en nombre de una historia piadosa y para obedecer exhortaciones abusivas. Por consi-

guiente, tuve que buscar las palabras justas y desplegar una narración suficientemente rica para restituir las infamias, las pasiones, el heroísmo, la abyección o las vidas cotidianas de los actores de la historia: ni destruir, ni rebajar, ni idealizar, ni mentir, ni "decirlo todo". Por lo tanto, hay que encontrar un equilibrio, y el único medio de lograrlo es dar un estatus narrativo a la historia que se cuenta: una historia que no es una ficción pero que es narrada como tal, con los medios de la escritura novelesca.

En el mismo orden de ideas, tiendo a pensar que cuanto más antisemita es un texto, tanto más débil literariamente.[27] Sin duda porque tiende a replegarse sobre sí mismo y a volverse la expresión de una ideología simplista, cerrada, y en todo caso contraria a lo que a mi juicio es la esencia de la literatura: una textualidad polisémica, sujeta a una multiplicidad de interpretaciones y lecturas posibles. Usted, que es un gran lector de la literatura contemporánea, sobre todo de Artaud, Bataille, Paul Celan, Jean Genet, Francis Ponge, James Joyce, Philippe Sollers, Hélène Cixous y Michel Deguy,[28] lo mostró.

Así, contrariamente a lo que a veces oigo, me parece que, en sus panfletos,[29] Céline disuelve la potencia de su estilo, el que constituye la fuerza del *Viaje al fin de la noche*.[30] Entonces no es más que el portavoz pulsional y delirante de un estilo taumatúrgico reducido a la retórica de una ideología simplista.

J. D.: Usted dice: obligar al autor a "poner un límite en la manifestación de sus síntomas", en su exposición pública. No sé hasta dónde la seguiría. Porque aquí tropezamos con la cuestión que, precisamente, no logramos delimitar: ¿qué es un síntoma? Y ¿cuáles son las fronteras del espacio público? La literatura, si algo semejante existe, en toda pureza, como las "bellas artes", ¿no es lo que desplaza el estatus mismo de tales conceptos, y los afecta de una irreductible novedad histórica? Allí donde hay literatura, si la hay, el concepto de espacio público se ve transformado, tanto como hoy lo está por las "nuevas tecnologías" de la comunicación y la reproducción (por otra parte, la imprenta fue una de esas "nuevas tecnologías", y la literatura de que hablo, *stricto sensu*, no existía antes de ella).

[27] Es lo que intenté mostrar a propósito de Céline. Véase al respecto: "Céline et Semmelweis. La médecine, le délire et la mort", en: *Les psychanalystes parlent de la mort*, París, Tchou, 1979.

[28] Jacques Derrida, *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, París, Galilée, 1987; *Signéponge*, París, Seuil, 1988; *Schibboleth - pour Paul Celan*, ob. cit. Véanse también "Un hégélianisme sans réserve", en: *L'écriture et la différence*, ob. cit.; *La dissémination*, ob. cit.; "Comment nommer", en: *Le poète que je cherche à être*, París, Belin, 1990; "HC pour la vie, c'est à dire", en: *Hélène Cixous. Croisées d'une œuvre*, París, Galilée, 2000.

[29] Sobre todo, *Mea Culpa* (1936), *Bagatelles pour un massacre* (1937), *L'école des cadavres* (1938), *Les beaux draps* (1941).

[30] Louis-Ferdinand Céline, *Voyage au bout de la nuit* (1932), en *Romans*, t. 1, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1981. [Trad. cast.: *Viaje al fin de la noche*, Barcelona, Edhasa, 1998].

¿Cómo responder acerca de la literatura, acerca de la responsabilidad en literatura, acerca de esa nueva institución que se llama la literatura? Única en su género, esa institución, en principio, en espíritu y literalmente, no responde ante ninguna otra institución. En principio, se le reconoce una licencia absoluta. Paradoja: esa emancipación la hace parecerse a una institución que, por lo que respecta a lo esencial de sus *actos* (la *escritura pública*, cuando no los aparatos y modalidades de la publicación), es antiinstitucional, casi salvaje e incondicional. No responde a ningún derecho positivo. Lo cual no significa la irresponsabilidad, sino más bien una mutación en el concepto de responsabilidad.

Esta mutación ética y política debería agravar la responsabilidad de la escritura más que irresponsabilizar al escritor. La invención de la literatura es *como si* hiciera cambiar el terreno de la responsabilidad, precisamente empleando, hasta el abuso deliberado, violando (y se trata de un goce que exige su derecho, hasta impone su autorización, su legalidad) la modalidad del *como si*, inventándole un nuevo elemento, revelando acaso su infinitud. Esta infinitud, o más bien esta apertura interminable a la historicidad de lo político, siempre la asocio a cierto concepto de la *democracia venidera*.

Sin duda hay una sincronía, un lazo de sistema también, en la historia del Occidente, entre la democracia, el derecho principista de decirlo todo en el espacio público, por un lado, y la posibilidad de la literatura, por el otro. En principio, desde que hay literatura, se debería tener el derecho de *decirlo todo* (o el derecho, también, de *no* decirlo todo). Aclaremos más: se debería poder *publicarlo* todo (no hay literatura privada), manifestarlo todo en el espacio público, de acuerdo al estatus mismo de la literatura tal y como es definida en Europa, su único lugar de origen. Pero esta definición –de donde proviene la extrema dificultad de la cosa (de la que debato o con la que me debato desde hace mucho tiempo)–[31] no determina una *esencia* (un ser-literario de la literatura, una literaridad) sino una *función* sujeta a interpretaciones y convenciones (históricas, eticojurídicas, etc.). De donde proviene la dificultad de tratar los enunciados según, legítimamente o no, reivindiquen su pertenencia –funcional, pragmática– a algo así como "la literatura", que no es una cosa sino una *dirección*, cierta *manera de dirigirse*. Esta reivindicación es el propio acto literario. Pretende engendrar sus propias normas, tiende a legitimarse a sí mismo. Al producir así el derecho, *su* derecho, pretende no comparecer, por lo menos en cuanto obra literaria, ante ninguna ley existente. No reconoce de antemano ninguna competencia o supuesta competencia jurídica estatutaria.

[31] Véanse, por ejemplo, entre muchos otros lugares, "La double séance", en: *La Dissémination*, ob. cit., o "*This Strange Institution Called Literature*", entrevista con Derek Attridge, en: Jacques Derrida, *Acts of Literature*, Londres, Routledge, 1992. (J.D.)

¿Siempre se hace "mala literatura" con "malos sentimientos"? No estoy tan seguro como usted. Hay que juzgar sobre el espécimen, sobre la obra. Y sin vacilar jamás, en la experiencia del pensamiento, delante del abismo del bien y del mal, hasta delante del más allá del bien y del mal (que acaso sea el único "país" de la literatura). Por supuesto, inversamente, no basta, como en ocasiones algunos tienden a pensarlo, con confiarse a los "malos sentimientos" y jugar sin costos a la transgresión, el anticonformismo, el conformismo del anticonformismo (viceversa), el mal, lo diabólico, etc., por ser interesante y acceder a la "literatura". En virtud de su lugar público, de su *publicidad* esencial, la literatura siempre es acechada por la gesticulación mediática. Lo que es cierto del político también lo es del escritor. Más que nunca.

Por cierto, ambos nos inquietamos, nos indignamos ante tal o cual publicación. A resguardo de un "como si" cubierto por alguna ética de la literatura, hasta por un derecho indiscutible a la literatura, tal publicación está autorizada a *propagar* un lenguaje cuyas premisas y consecuencias más probables conocemos, que a nuestra manera de ver son las peores. Inculta o no, tal "literatura" *inculca* y *halaga*, *responde* a una ideología que consideramos nefasta y combatimos, por ejemplo el racismo o el antisemitismo. Pero también aquí, más vale, creo, no prohibir. Más vale replicar (en ocasiones con el desdén merecido, con el silencio, eso depende del contexto y el peligro real) o contraatacar, analizar, discutir, evaluar, criticar, ironizar.

De hecho, es cierto, la literatura siempre estuvo sometida a cierta censura. Las modalidades de esta censura son de una extraordinaria variedad: heterocensura, autocensura, a las órdenes de la Iglesia, del Estado, de la sociedad civil, del mercado, del mercado mediático, es decir, de la "sociedad civil", etcétera. Tales modalidades evolucionan permanentemente, en el fondo son indelimitables. Esto es un *hecho*. Pero en principio, *también*, no debería haber ninguna censura para los textos que se manifiestan bajo el nombre de ficción literaria. Solo en el "momento" en que un enunciado *se presenta* con un status diferente del de la literatura se puede encarar juzgarlo, prohibirlo o sancionarlo. Ese momento siempre es difícil de "captar".

É. R.: En el caso que nos ocupa, el autor y sus defensores reivindicaron ese derecho de decirlo todo porque se trataba de un género literario particular: el diario íntimo. Pero el diario íntimo no es exactamente una ficción literaria, ya que las personas de quienes se habla y a quienes se hace hablar no son personajes sino personas reales, y por lo tanto sujetos de derecho que pueden reivindicar un derecho –por ejemplo a la protección de su vida privada– o que pueden denunciar propósitos racistas, antisemitas, difamatorios, etcétera.

J. D.: Sí, pero ¿qué es un diario íntimo, cuando se lo publica? Y ¿en qué momento, en qué condiciones un diario íntimo forma parte de un cuerpo literario?

¿Basta con que esté firmado por alguien a quien algunos reconozcan el estatus de escritor? El equívoco se agrava cuando ese diario íntimo pretende exceder la ficción y llega a designar a personas reales, a evaluar acontecimientos sociales o políticos, hasta a proponer medidas autoritarias (por ejemplo otra dosificación "étnica" en la composición de un equipo de periodistas que trabajan para una cadena de radio pública y nacional).

Por tanto, la gran cuestión sigue siendo la de la responsabilidad. En principio, naturalmente, un autor de ficción o un poeta es *responsable* ante la ley porque firma un contrato con el editor y se compromete a respetar cierta cantidad de reglas. Es responsable, como el editor, del *hecho* de publicar, pero no lo es, no de la misma manera, en todo caso, de *lo que* publica, del contenido literario, ficcional, novelesco o poético (si por lo menos puede decidirse acerca de esa ficcionalidad literaria o dejar sin resolver la relación entre la literatura y su otro). En un universo ficcional, un narrador, el personaje de una novela o de una obra teatral, puede decir cualquier cosa. La responsabilidad civil del autor-ciudadano es entonces exonerada.

No bien hay "literatura" (si la hay, y que sea pura), el "yo" que toma la palabra permanece, desde el punto de vista del derecho, en posición del "yo" ficticio. No compromete al autor o al firmante real, como sujeto del derecho. El autor puede hacerle decir o dejarlo decir cualquier cosa, sin caer, en principio, bajo el peso de la ley. Cuando yo sugiero que ese derecho de decirlo todo públicamente supone un lazo esencial entre el principio democrático y el literario, no quiero reducir uno al otro. El sujeto del derecho, el autor como ciudadano, no es una simple ficción novelesca. La democracia no es un fenómeno literario, ni solamente una "República de las Letras". Pero, a pesar de su rigurosa distinción, los dos fenómenos llegan a determinar, cada uno por su lado, cada uno a su manera, según modalidades originales, *posibilidades* comunes:

1 - *por un lado*, una historicidad abierta. La literatura es histórica *de punta a punta*, tiene actos, lugares de nacimiento, tradiciones, herencias; y la democracia es el único "régimen" que, acogiendo *por principio* su autocrítica y reconociendo su perfectibilidad indefinida, se define *prometiéndose* por y en su historicidad, por y según su propio *por-venir*;

2 - *por el otro*, siempre de manera histórica, la legitimación performativa de una ficción, la legitimación *como* ficción, la institución de un Estado de derecho, y por ejemplo del derecho de decirlo todo públicamente, depende de un poder de ficción, y de un crédito concedido a cierta ficcionalidad. Montaigne y Pascal supieron pensar y enunciar ese lazo profundo entre el derecho y la ficción.[32]

[32] Véase Jacques Derrida, *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994.

É. R.: Usted evocó ese problema en 1993 en *Pasiones*: "La literatura –escribe– es una invención moderna, se inscribe en convenciones e instituciones que, para no considerar más que ese rasgo, le garantizan en principio *el derecho de decirlo todo*. La literatura ata así su destino a cierta no-censura, al espacio de la libertad democrática (libertad de prensa, de opinión, etcétera). No hay democracia sin literatura, no hay literatura sin democracia".[33] De paso, subrayo que esa proposición también es cierta para el psicoanálisis.[34]

J. D.: Si una obra literaria pertenece siempre, como tal, al espacio público, la frontera entre la literatura y la no-literatura sigue siendo por naturaleza inestable. Un mismo enunciado, en un contexto, puede ser inscripto en nombre de la literatura y, en otro, en nombre de la no-literatura. Un análisis *interno* no permite decir si tal enunciado, por ejemplo de tipo antisemita, pertenece a la literatura, dejando entonces a su "autor" fuera del alcance de la ley, o al periodismo ideológico, a la retórica política, a la publicidad electoral, etc., cayendo así bajo el peso de las leyes francesas en vigor.

Hay que analizar cada vez el contexto definido por la ley y, *de hecho*, a una instancia jurídica le corresponde pronunciarse, en último lugar: esto es una obra literaria y esto no lo es. Ahora bien, en su cuerpo y en sus normas, el derecho actual parece más incompetente que nunca para tratar acerca de estas cuestiones (y yo considero que, al respecto, siempre fue incompetente, por definición; hablo del derecho, no del jurista). Entre otras razones, esto tiene que ver con nuevos poderes técnicos y tecnocapitalistas: todos los enunciados están afectados por la extensión y la diferenciación acelerada de los lugares, pero también de las instancias de producción y difusión. ¿Quién va a decidir si tal enunciado en la Web es una obra literaria o un panfleto? A los legisladores les costará cada vez más trabajo decidir acerca de lo que es una ficción literaria, un panfleto mortífero o un artefacto mórbido. Máxime cuando, en lo sucesivo, muchos manuscritos rechazados por los editores serán publicados en Internet. Únicamente análisis muy finos, y siempre discutibles, permitirán una reelaboración de todo el campo del espacio público de la edición y el derecho.

La literatura es una invención muy joven que inmediatamente, por sí misma, fue amenazada de muerte. Se piensa, piensa su propia posibilidad, repite su nacimiento desde su fin, desde una finitud que no está delante de ella sino en ella, como su recurso y su espectro esencial. Sin duda, Blanchot es quien, cerca de nosotros, dio el mayor rigor tanto al pensamiento como a la posibilidad de esa experiencia inaudita.[35]

[33] Jacques Derrida, *Passions*, París, Galilée, 1993, pp. 64-65. Véase también: *Passions de la littérature. Avec Jacques Derrida*, bajo la dirección de Michel Lisse, París, Galilée, 1996.

[34] Véase Élisabeth Roudinesco, *Généalogies*, ob. cit., y nuestro capítulo 9: "Elogio del psicoanálisis".

[35] Véase Jacques Derrida, "Demeure. Fiction et témoignage", en: *Passions de la littérature. Avec Jacques Derrida*, París, Galilée, 1996. Retomado en *Demeure. Maurice Blanchot*, París, Galilée, 1998.

É. R.: Para volver a ese derecho de *decirlo todo* –inclusive publicar hoy o mañana textos antisemitas–, tengo la sensación de que mientras la extrema derecha organizada tenía un peso sobre la vida política resultaba imposible, sobre todo en ciertos medios "intelectuales", dar libre curso al viejo y conocido antisemitismo francés anterior al nazismo. El riesgo de ser asimilado a esa extrema derecha era entonces demasiado grande. Un partido "distinto de los otros" se hacía cargo, de algún modo, del odio consciente e inconsciente de toda una sociedad contra los judíos. Pero las cosas cambiaron hoy, y en adelante debemos estar alertas a las formas solapadas y peligrosas de ese antisemitismo "de buen tono", aunque más no fuera porque ahora sabemos que finalmente condujo a la solución final.

J. D.: Aunque el retorno del antisemitismo siga reproduciendo una misma e imperturbable lógica, debe inventar nuevas figuras. Recursos por esencia inextinguibles. Así, pues, el antisemitismo siempre conserva, como la democracia, cierto por-venir. Por otra parte, la democracia, determinada interpretación de la democracia, le provee a menudo un "terreno" paradójico, "pretextos" con frecuencia difíciles de desacreditar. Estoy pensando en el apoyo que Noam Chomsky le habría dado, si no a Robert Faurisson, cuando menos a su derecho a la expresión pública.[36] Chomsky actúa en nombre de la libertad de opinión y de la primera enmienda de la Constitución de los Estados Unidos (derecho a la libertad de expresión). Lo que inquieta es pretextar los principios de la Constitución para dejar pasar lo inaceptable, como una paradoja o una perversidad. Pero no hay que ceder a ninguna de las dos exhortaciones, incluso ahí donde parecen contradictorias. Por lo demás, no hay decisión ni

[36] En 1978, Robert Faurisson, profesor de literatura en Lyon, dirigió artículos a diversos diarios que denunciaban el "rumor" de Auschwitz, sosteniendo la tesis de la no existencia de las cámaras de gas, y calificando su actitud de "revisionista", cuando lo que mostraba era su negacionismo, según el análisis propuesto diez años más tarde por Henry Rousso y retomado luego por todos los historiadores. Adepto de Faurisson y surgido de un grupo doctrinario de extrema izquierda llamado "El viejo topo", Serge Thion, él mismo negacionista, pidió ayuda a su amigo Noam Chomsky para que firmase una petición en favor de su maestro. Chomsky no compartía las posiciones de Faurisson pero, en nombre de la libertad de expresión, en 1980 aceptó redactar un artículo titulado "Algunos comentarios sobre el derecho a la libertad de expresión", que luego sirvió de prefacio al libro de Faurisson, *Mémoire en défense contre ceux qui m'accusent de falsifier l'histoire: la question des chambres à gaz*, París, La Vieille Taupe, 1980. Luego Chomsky desautorizó la utilización que se había hecho de su texto, en el que sin embargo escribía: "Cabe preguntarse si Faurisson es realmente un antisemita o un nazi. Como dije, no conozco muy bien sus trabajos. Pero según lo que he leído, en gran parte a causa de la índole de los ataques que se le dirigieron, no veo ninguna prueba que sostendría tales conclusiones. Tampoco encuentro pruebas creíbles en los documentos que a él se refieren, ya se trate de textos publicados o en correspondencias privadas. Hasta donde puedo juzgarlo, Faurisson es una suerte de liberal relativamente apolítico". Véanse Pierre Vidal-Naquet, *Les assassins de la mémoire*, París, La Découverte, 1987, y Robert F. Barsky, *Noam Chomsky: une voix discordante*, París, Odile Jacob, 1998.

responsabilidad dignas de tal nombre sino en la resistencia de un *double bind*,[37] allí donde *no se sabe* de antemano, cuando ningún saber previo garantiza o programa de manera continua, sin algún salto, la elección entre dos exhortaciones tan imperativas y legítimas una como la otra. Esta ley terrible, que es la ley misma, la ley de la ley, da una oportunidad a la responsabilidad y a la decisión, si las hay, pero no deja ninguna a la buena conciencia. Nadie podrá jamás *saber*, estar seguro, en un juicio teórico y determinante, que hubo una decisión responsable y que habría sido la mejor.

La urgencia, hoy, es por lo menos salvar cierta cantidad de principios –el derecho al debate, el derecho a la discusión, la no censura– y sin embargo la posibilidad de combatir, de limitar, de denunciar aquello que, bajo ese rostro, deja pasar tentaciones antisemitas. Es muy difícil. No se olvide por ejemplo que Chomsky jamás habría aceptado que se dijera de él que defendía a Faurisson. A su manera de ver, él defendía el derecho a la palabra.

É. R.: En nombre de la libertad, ¿debemos hacer una campaña en favor de un autor negacionista, cuyos escritos por otra parte son tan delirantes que suscitan un formidable interés? Nunca se dirá lo suficiente que cuanto más falsificada es la verdad, más grosera la mentira, más evidente la impostura, tantas más posibilidades tiene de ganar adeptos. La alucinación, la negación, la paranoia, en suma, todo cuanto caracteriza el negacionismo, ¿como expresión extrema del antisemitismo, es perfectamente admisible, mucho más fácilmente incluso que el saber racional. Si no fuera así, tales discursos no suscitarían transferencias tan extravagantes ni serían tan escuchados.

Más generalmente, por otra parte, me parece muy perverso que, en nombre de la libertad de expresión, se movilicen no solo en beneficio de Faurisson, por ejemplo, sino también de cualquier autor antisemita "común", francés de pura cepa, bien protegido por el derecho en una sociedad democrática como la nuestra, y sobre el cual no pesa ningún peligro, salvo el de ser criticado por la prensa o por otros autores. No tengo ninguna compasión por ese tipo de canallas. Aprovechan todos los privilegios que les concede la democracia. ¿Por qué deberíamos tenerles lástima?

Además, me pregunto por qué razón inconsciente un intelectual judío como Chomsky, de izquierda, libertario, hostil al antisemitismo, especialista de la racionalidad cognoscitiva, enemigo de lo que él mismo llama lo irracional, y gran adversario de las teorías freudianas, pudo adoptar una posición semejante.

[37] Doble coerción. La expresión fue inventada en 1956 por el psiquiatra y antropólogo americano Gregory Bateson (1904-1980) para designar el dilema en que se encuentra encerrado un sujeto esquizofrénico cuando no logra dar respuesta coherente a dos órdenes de mensajes contradictorios emitidos en forma simultánea.

J. D.: Una hipótesis: la diferencia entre nosotros, intelectuales europeos, y Chomsky (cuya historia y experiencia personales también deben tomarse en cuenta), es por un lado la diferencia entre Europa y los Estados Unidos. Por supuesto, está el peso de las costumbres de ese país y de su Constitución, pero también está el hecho de que, para Chomsky, la *Shoah* –acontecimiento ante todo y en tantos aspectos europeo– no representa lo mismo que para nosotros. Lejos de la situación real del espacio público francés o europeo (pero la distancia no siempre es un mal, en este caso), él apeló a un principio que, en sí mismo, es inatacable. Todo eso me parece respetable.

Creo que, por la manera en que dicho principio es entonces evocado, puesto en práctica, por las connotaciones, las alianzas o complicidades objetivas a que da lugar, remite luego al contexto, como se dice, a los lugares y las costumbres. Ahí es donde comienzan las discusiones más difíciles, así sea en el mismo "campo" y entre gente de buena fe que comparte las mismas convicciones. En los combates que libra, en particular contra las perversiones o las hipocresías de la democracia americana, Chomsky es un "radical", en el sentido americano. Él teme toda forma de limitación del derecho de palabra, y ante todo en un "contexto" que es el suyo.

¿Por qué deberíamos prohibir a Faurisson? Es una pregunta difícil, no se lo voy a ocultar, también para mí. Sé que no hay que correr el riesgo de legitimar en el espacio público la propagación de un discurso negacionista o que "apele al odio racial". Pero imperativamente hay que dejar hablar a cualquiera. Y escribir, en el espacio público, y tratar de alcanzar a un destinatario. Confieso mi aprieto. Hay que respetar la libertad y a la vez no provocar los reagrupamientos martirológicos de gente que se siente censurada y está dispuesta a denunciar, con todo derecho, a la sociedad democrática en que vive. Confieso que el principio y la incumbencia de la ley Gayssot[38] no me dejan en paz.

Es cierto que en los Estados Unidos, debido a esta presunta libertad de palabra y expresión, los movimientos nazis tienen el derecho de manifestarse como tales, y manifestar. Pero también hay otras maneras de luchar. Hace poco vi un filme americano extraordinario, titulado *Mr. Death* (*Sr. Muerte*). Un hombre, la cara a menudo en primer plano, horrible, testimonia. En nombre de principios "humanitarios" pretende haberse alzado contra la silla eléc-

[38] Votada el 13 de julio de 1990, esta ley lleva el nombre del diputado comunista Jean-Claude Gayssot, que fue su iniciador. Reprime a todos aquellos "que hayan impugnado [...] la existencia de uno o varios crímenes contra la humanidad", tal y como fueron definidos por el tribunal internacional de Nuremberg. Esta ley fue criticada con justa razón por muchos intelectuales que rehusaban la idea de confiar al legislador el cuidado de decir la verdad histórica. Fue en virtud de esta ley que la obra antisemita y negacionista de Roger Garaudy (*Les mythes fondateurs de la politique israélienne*, [*Los mitos fundacionales del Estado de Israel*]) fue retirada de la venta en Francia en 1995. Las tesis de este libro son difundidas y tenidas en cuenta en el mundo árabe-islámico, y sobre todo en Egipto.

trica, contra la horca, contra la cámara de gas. Promovió la *inyección letal* que presenta como una manera más humana de poner fin a la vida, un poco como el doctor Guillotin con su máquina. Detrás de todo esto está la historia de la pena de muerte en los Estados Unidos desde 1972.[39]

Este personaje, pues, encara la cuestión de la cámara de gas como modo de ejecución capital elegido por algunos Estados americanos, y pasa, muy naturalmente, a la de las cámaras de gas en el mundo, y por lo tanto a Auschwitz. Él (se) pregunta: "¿Realmente hubo cámaras de gas? ¿Es cierto?" Se dirige entonces a Auschwitz para "llevar a cabo su investigación personal". Llamándose "ingeniero", efectúa relevamientos sobre piedras, pasa por un laboratorio e infiere que todo eso no sucedió, como lo probaría el peritaje de las piedras. Entonces se vuelve negacionista tras haber sido el campeón de la inyección letal. Aplaudido como un héroe por todos los grupos negacionistas de los Estados Unidos, Canadá y el Reino Unido, da conferencias en todas partes para explicar que procedió a realizar verificaciones científicas y que por lo tanto está en condiciones de afirmar: las cámaras de gas no existieron.

Sin embargo, ese hombre terminó por ser condenado por sus discursos en algunos Estados del nordeste de los Estados Unidos. Lo privaron de su trabajo, impugnaron su diploma de ingeniero y por otra parte se percataron de que no era realmente tal. Él mismo se defendió alegando que en los Estados Unidos, "de cien supuestos ingenieros, solo diez de ellos tienen su diploma". Así es como se sanciona el discurso negacionista en los Estados Unidos. Pienso también en otro personaje, con cuyo grupo tuve que habérmelas porque allí, en ocasiones, yo soy la presa de los grupos de extrema derecha.

Los representantes de Larouche, una especie de neonazi americano, escribieron un panfleto contra mí que fue ampliamente distribuido, sobre todo en las universidades donde enseño. Durante una conferencia que se realizaba a mi alrededor, en Nueva York, un militante de su grupo intervino violentamente para atacarme, muy cerca de pasar al acto físico.

É. R.: ¿De qué lo acusan?

J. D.: De marxista, destructor, nihilista, enemigo público, no sé qué más. Y soy una de sus pesadillas. Y bien, este Larouche no fue perseguido por sus discursos políticos (los discursos son inatacables en la justicia) sino como Al Capone, me parece, por fraude fiscal. Así que lo persiguen por otra cosa que sus escritos, y creo que sigue en prisión. En cuanto a Mr. *Death*, dice que perdió su trabajo. Aceptó hablar ante la cámara contando tranquilamente su historia,

[39] Al respecto, remítase a nuestro capítulo 8: "Penas de muerte". A propósito de la guillotina, véase nuestro capítulo 6: "El espíritu de la Revolución", y la nota 42 p. 148 de este capítulo.

con total buena conciencia. Pero fue "agarrado" por el cineasta. La cuestión, por lo tanto, es saber si Mr. *Death* fue privado del trabajo porque no tiene diploma de ingeniero o porque sostuvo un discurso negacionista. En todo caso, nada es más abrumador para él que su propio testimonio filmado. Una vez más, es la mejor arma.

É. R.: Faurisson también es un falsario, a su manera. Un falsario que piensa que los *otros* son falsarios. Antes de volverse negacionista publicó estudios "literarios" para mostrar que las obras de Rimbaud, Nerval y Lautréamont no habían sido escritas por sus autores.[40] Entonces se decía especialista de la investigación del "sentido y el contrasentido, de lo verdadero y lo falso", y de la "crítica de textos y documentos".

En el caso de Mr. *Death*, hay un lazo –que por otra parte Lanzmann identificó bien en su filme– entre el hecho de "dar la muerte a través de soluciones propias" (la inyección letal) y las modalidades del exterminio en masa de los nazis. También ellos pusieron en práctica una "solución propia", si puede decirse. Con las cámaras de gas y los hornos crematorios hicieron desaparecer toda huella de los vivos, de manera industrial y sin matanza aparente. Dar la muerte en tales condiciones es borrar la huella del homicidio y de los vivos al mismo tiempo. En la inyección letal, el ritual de la ejecución capital desaparece. No solamente no hay ya suplicio, ni siquiera hay máquina de matar: nada de guillotina, horca, pelotón. Es el grado cero de la ejecución, la más horrible simbólicamente porque permite reducir el homicidio legal a un acto casi natural, a algo que se asemeja al final de una vida ordinaria, a un tratamiento paliativo.

Por lo tanto, se trata de una pena de muerte que es administrada como negación de sí misma, como tentativa de borramiento de la vergüenza que existiría en querer asumir su mantenimiento. Sin comparar la inyección letal con el exterminio de los judíos, no obstante debe recordarse hasta qué punto algunos nazis, y más aún algunos responsables directos del exterminio (por ejemplo Eichmann) tenían miedo de la sangre, de la violencia y de los actos homicidas: nada de sangre, nada de suplicio, nada de visibilidad de la muerte, etcétera.

J. D.: En efecto, se trata de una negación, una denegación de la muerte, una manera de negar la muerte dándola, o de tornar inocente la ejecución, con ayuda de una máquina anónima: una vez más, la *lethal injection*, la purificación, si puede decirse, la neutralización purificante de la pena de muerte, consiste

[40] Véase Nadine Fresco, "Les redresseurs de morts. Chambres à gaz: la bonne nouvelle. Comment on révise l'histoire", en: *Les Temps Modernes*, junio de 1980.

en hacer que no haya nada visible: nada de sangre, nada de sufrimiento (¡supuestamente!). Sin embargo, cuando se la mira de cerca, la inyección letal es algo terrible. Todo eso requiere una historia de sangre, de economía de sangre y de la teatralidad sacrificial que irriga; en eso trabajamos en el seminario que dirijo sobre la pena de muerte.[41] Todo se aceleró con la guillotina: "Un leve frío en el cuello", decía Guillotin.[42] Se abandona el verdugo con el hacha en la mano por una máquina que funciona sola.

Quería volver a la dificultad de pensar la cuestión del negacionismo en los Estados Unidos, donde, usted sabe, los debates se desarrollaron ampliamente en el curso de los diez últimos años, para lo mejor y lo peor. Cerca de lo peor (bien digo, cerca de lo peor, pero no es lo peor), está, a mi juicio, la actitud propiamente terrorista o perversa de quienes están dispuestos a manipular la acusación de negacionismo. La utilizan como un proyectil y la lanzan contra cualquiera que se plantee una cuestión crítica, metodológica, epistemológica –¡y sobre todo en el estilo de la "deconstrucción"!–, sobre el establecimiento y la interpretación de los hechos históricos, sobre el archivo, o más generalmente sobre la historia y el valor de verdad, etcétera. Ya me había inquietado esto en *Espectros de Marx*,[43] dando algunos ejemplos, pero ese peligro es más amenazador que nunca. Una vez más, hay que resistir sin flaquear esa ofensiva propiamente oscurantista.

Dicho lo cual, en cuanto a las barreras "legales" que se puede elevar ante los discursos o las propagandas "negacionistas", confieso no "saber". No sé si hay que tomar una "medida" ni cuál es la "medida correcta". También aquí, eso depende de la situación, puede decírselo sin relativismo. En un período de seguridad, de paz, donde el peligro no es masivo e inminente, pero tal vez también más allá, creo que hay que dejar que la gente se exprese, discuta, contradiga, aporte pruebas. Es como con la pena de muerte. Si fue derogada en

[41] Jacques Derrida dirije este seminario en la EHESS, en la Universidad de Irvine en California y en la New School for Social Research, en un programa titulado "Cuestiones de responsabilidad".

[42] Joseph Ignace Guillotin (1738-1814). Médico y diputado de París, hizo adoptar por la Asamblea Constituyente, en octubre de 1789, el principio de una ejecución igualitaria para todos: "Los delitos del mismo género serán castigados por el mismo género de pena cualesquiera que sean el rango y el estado del culpable". La máquina mecánica puesta a punto sobre sus indicaciones por el doctor Louis se llamará primero la Louison, después la guillotina.

[43] Véase *Spectres de Marx*, ob. cit., p. 172, nota 1. Fue en el año en que aparecía en el *New York Times*, así como también en el libro de Deborah Lipstadt (*Denying the Holocaust*), hasta alrededor de él, sospechas tan odiosas como ridículas. La deconstrucción, por cierto, no era sospechada de "negacionismo" sino de preparar el terreno creando una "atmósfera de permisividad", en el "cuestionamiento de los hechos históricos", o de engendrar el "escepticismo". Yo pienso exactamente lo contrario. Lo que engendra el escepticismo es precisamente ese dogmatismo. Y también la tentación "negacionista". No tienen que haber leído ni comprendido nada, hay que obstinarse en ese desconocimiento para expresar sospechas tan gratuitas y tan violentamente injuriosas. (J.D.)

Europa no es solamente por razones de principio sino porque el estado de la sociedad europea es tal que se cree no necesitarla ya. Su efecto disuasivo no es indispensable. Pero bastaría con que reapareciesen graves turbulencias sociales para que algunos pensasen en restablecerla. Es la inmensa cuestión de los fundamentos del principio del abolicionismo. Mientras no se haya elaborado y efectivamente acreditado (todavía no se ha hecho) un discurso abolicionista a la altura de principios incondicionales, más allá de los problemas de finalidad, de ejemplaridad, de utilidad, e incluso de "derecho a la vida", no se estará a resguardo de un retorno de la pena de muerte...

É. R.: Yo soy de los que piensan que eso no es posible. La abolición está inscripta en el derecho europeo. Se ha vuelto *fuera de la ley* en cierto modo, fuera del alcance de la ley por depender de un orden superior, el de los tratados internacionales.

J. D.: Claro, salvo que haya una situación próxima a la guerra civil. En Francia, el Parlamento votó la abolición en 1981 con una mayoría que incluía a parlamentarios de derecha. Pero todavía hoy, si se sometiera la cuestión a un referéndum, la pena de muerte tal vez sería restablecida. Una mayoría de la opinión pública quería y tal vez sigue queriendo la pena de muerte; se la pudo derogar en una suerte de divorcio entre el Parlamento y la opinión pública. Si se creara una situación de gran turbulencia civil y política, el principio de la abolición podría ser cuestionado. Hay bastante gente para eso, y la mayoría se haría oír. La historia de este problema es inmensa y compleja: ¿cómo derogar la pena de muerte de manera principista, universal, incondicional y no porque se haya vuelto no solo cruel sino inútil, insuficientemente ejemplar?

É. R.: Antes de encarar frontalmente esta cuestión, quisiera volver al antisemitismo y a la *Shoah*; me gustaría saber qué piensa usted de la famosa exhortación lanzada por Adorno y retomada de múltiples maneras, según la cual no se podría "escribir más poesía después de Auschwitz".[14] Siempre me pareció muy discutible, muy controvertible.

J. D.: A mí me parece imposible e inaceptable. No solamente se *puede* escribir, ese es un hecho, sino que quizá *hay que* escribir. No para "integrar" la *Shoah*,

[14] Theodor Adorno lanzó esta exhortación en 1949: "Escribir un poema después de Auschwitz es bárbaro, y ese hecho afecta incluso al conocimiento que explica por qué hoy se ha vuelto imposible escribir poemas", en: *Prismes. Critique de la culture et de la société*, París, Payot, 1986. Maurice Blanchot retomó la exhortación de otro modo: "No puede haber un relato-ficción de Auschwitz", y "En cualquier fecha que pueda haberse escrito, todo relato será en adelante anterior a Auschwitz", en: *Après coup*, París, Minuit, 1983. Véase también Jean-Pierre Salgas, "Shoah ou la disparition", en: Denis Hollier (comp.), *De la littérature française*, París, Bordas, 1993, pp. 1005-1013.

para hacer o terminar su "duelo", para conservarla o cultivar su memoria, sino para conceder un pensamiento *justo* a lo que allí ocurrió, y que permanece sin nombre ni concepto, única como otras tragedias únicas (y por las cuales, hace un rato lo sugería, el nombre griego de *tragedia* corre el riesgo de ser inadecuado, es demasiado griego todavía y también nombra un arte del teatro).

Yo llamo pensamiento *justo* un pensamiento que se ejercita, a partir de ahí, a partir de esa singularidad sin norma ni concepto, en algo así como una justicia. Una justicia por inventar. ¿Cómo conservar algo que sin embargo no se puede ni conservar, ni asimilar, ni interiorizar, ni clasificar? Paradoja de la fidelidad al otro: tomar en sí, conservar, recibir al muy otro sin que ese muy otro se disuelva ni se identifique consigo en el sí. Luego de Auschwitz, recomenzar a pensar, *comenzar* a escribir de otra manera, más que no volver a escribir, lo que sería absurdo y bordearía la peor traición. De todos modos, en ambos casos, es imposible, lo Imposible. Afectados por lo que allí ocurrió, afectados sin tener siquiera que decidir *dejarnos* afectar, damos *testimonio* de lo que no podemos ni olvidar ni recordar. ¿Por qué la literatura, la ficción, la poesía, la filosofía, deberían desaparecer? Menos todavía se ve por qué ese *testimonio* tendría fuerza de veredicto o de sentencia de muerte: fin de la historia, fin del arte, fin de la literatura o de la filosofía, silencio. Una "voz de silencio final", si entiendo bien, parece exhortarnos, por el contrario, a recomenzar todo de otra manera.

8. Penas de muerte

ÉLISABETH ROUDINESCO: Pasamos de una reflexión sobre la judeidad y el antisemitismo a la cuestión de la pena de muerte a la que, desde 1999, usted hizo objeto de un seminario al que ya aludimos. El hombre que derogó la pena de muerte en Francia es judío. Tal vez no sea un azar. Robert Badinter perdió a su padre en los campos de la muerte. Ahora bien, él dijo que se había convertido en un abolicionista militante por la culpabilidad que experimentó al no haber podido salvar la cabeza de Roger Bontemps,[1] y que su dolor frente a ese fracaso se había nutrido de las viejas angustias vividas durante la Ocupación.

JACQUES DERRIDA: En efecto, pero no estoy seguro si, ni por qué, ni hasta qué punto un origen judío, por lo menos en este siglo, predispone al abolicionismo. Esto merecería una aproximación lenta y prudente, en varias líneas a la vez. En todo caso, me parece acertado que le preste atención. Yo pude observar que muchos abogados judíos americanos también eran abolicionistas comprometidos, en ese país que es hoy la última "democracia" occidental, de cultura ante todo cristiana, hasta judeocristiana, que mantiene y aplica masivamente la pena de muerte. Más gravemente hoy que ayer, a pesar de algunos nuevos signos de inquietud o de perturbación incluso en los estados más "mortícolas", como se dice, de los Estados Unidos.

Para mantenernos dentro de su observación y de lo que decíamos en el capítulo anterior sobre el antisemitismo, acuérdese que, a partir de la elección de François Mitterrand,[2] algunos se sintieron autorizados a contar los judíos de su gobierno. Y además, algunos años antes, existieron los incidentes alrededor

[1] Cómplice de Claude Buffet, Roger Bontemps participó en septiembre de 1971 en el motín de los detenidos de la prisión de Clairvaux que desembocó en el asesinato de dos rehenes. El 28 de noviembre de 1972 lo ejecutaron al mismo tiempo que a Buffet, cuando no había cometido ningún crimen. Robert Badinter era su abogado. Buffet rechazó la idea misma de un indulto presidencial: "Si me indultan volveré a matar. Cometeré otros homicidios en cualquier prisión donde me encuentre". Para poder mirar la muerte de frente había pedido que lo ejecutasen acostado de espaldas, cosa que le negaron. Véanse Robert Badinter, *L'exécution* (1973), París, Fayard, 1998, y Alain Monestier, *Les grandes affaires criminelles*, París, Bordas, 1988. [Trad. cast.: *Los grandes casos criminales*, Madrid, Ediciones el Prado, 1992].

[2] François Mitterrand fue presidente de la República de 1981 a 1995.

de Simone Veil, durante la votación de la ley que, en ciertas condiciones, autorizaban el aborto.[3] En *La abolición*,[4] Badinter recuerda los siniestros debates que, en el Parlamento, precedieron la adopción de la ley. A través de los torrentes de odio y confusión que se desencadenaron, en particular contra Simone Veil, ya se podía discernir un argumento especioso, cuya explotación está ampliamente extendida, y no solo en Francia: ¿cómo se puede, sin contradicción, preconizar la abolición de la pena de muerte y aceptar la interrupción voluntaria del embarazo?

Fuera de todo cuanto se puede objetar a esta supuesta "comparación" (y a menudo le dedicamos mucho tiempo en el seminario al que usted alude), un "hecho" parece no menos perturbador, y altamente significativo: casi en todas partes, las estadísticas lo atestiguan, los que más violentamente se oponen a la interrupción voluntaria del embarazo, los que a veces intentan matar a obstetras en nombre del "derecho a la vida", las más de las veces esos mismos son ardientes partidarios de la pena de muerte.

É. R.: Sí, en efecto, y Simone Veil, que había sufrido la deportación, fue insultada por los adversarios del aborto. Casi le reprocharon haber autorizado un nuevo genocidio. En cuanto a Robert Badinter, fue tratado de "judío de mierda" al mismo tiempo que de amigo de los "asesinos de niños". En ambos casos, el tema antisemita surgido de *La Francia judía* de Édouard Drumont vuelve: el judío es aquel que introduce el virus de la muerte en las entrañas del buen pueblo francés.

J. D.: Sobre todo es en los Estados Unidos donde los movimientos de oposición "armada", si puedo decirlo así, al aborto, se concilian fácilmente con una oposición rabiosa a la derogación de la pena de muerte, hasta a la moratoria que vendría a suspender las ejecuciones, en virtud del gran número de errores judiciales recientemente descubiertos. Esos supuestos defensores incondicionales de la vida también son con frecuencia militantes de la muerte. En ocasiones se trata de fundamentalistas cristianos que asocian la lucha contra el aborto a la lucha contra la abolición o la suspensión de la pena de muerte.[5]

[3] Votada el 28 de noviembre de 1974, esta ley, cuyo proyecto había sido presentado por Simone Veil, ministra en el gobierno de derecha de Valéry Giscard d'Estaing, derogaba la de 1920 que prohibía el aborto so pena de persecuciones penales.

[4] Robert Badinter, *L'abolition*, París, Fayard, 2000.

[5] Con frecuencia Jacques Derrida encaró la cuestión de la muerte, sobre todo en *Glas* (que también, como algunos seminarios de los años sesenta, trata de la pena de muerte: París, Galilée, 1994, p. 114 y ss. y *passim*); en *Demeure* (1966), París, Galilée, 1998, donde comenta la obra de Maurice Blanchot, *L'instant de ma mort*, París, Gallimard, 1994 [Trad. cast.: *El instante de mi muerte*, Madrid, Tecnos, 2001]; en *Donner la mort*, París, Galilée, 1999 [Trad. cast.: *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 2000], donde interpreta la actitud de Abraham en el monte Moriah: Abraham

É. R.: ¿Cómo conciliar ambas posiciones? Yo, por el contrario, con frecuencia oí a católicos fervientes que se declaraban, en nombre del derecho a la vida, adversarios del aborto y de la pena de muerte a la vez.

J. D.: Inmensa cuestión. Aquí me gustaría tomarme el tiempo de explicarme más largamente que en los otros capítulos, recordando algunos esquemas del seminario que dirijo y que todavía no publiqué. Al parecer, hay aquí una situación *contradictoria*, un desafío cuya tensión interna trabaja *casi* toda la historia de la pena de muerte en Occidente. Hasta el siglo XXI, casi sin excepción, la Iglesia católica fue favorable a la pena de muerte. A veces de manera activa, ferviente, militante. Siempre sostuvo la legislación estatal, como el principio de soberanía sin el cual la pena de muerte no tiene ninguna posibilidad. Santo Tomás no fue el único partidario elocuente de la pena capital. También fue el caso de teóricos "sistemáticos" del catolicismo tradicional. Pienso en particular, para ilustrar esta verdad con una hipérbole ejemplar, en Donoso Cortés,[6] tan a menudo citado y alabado por Schmitt. Cortés articuló el dogma católico y la doctrina del castigo capital con una consecuencia encarnizada, a la vez un poco delirante e hiperracional, "racionalizante", como a veces ocurre. Y de manera igualmente notable, soldó ese sistema (catolicismo + pena capital) a una interpretación general del sacrificio sangriento, desde Caín y Abel hasta Cristo y más allá.[7] Lo que me parece interesante, revelador, típico en verdad

---

es aquel que sabe que debe callarse antes de que el ángel interrumpa la muerte que se aprestaba a dar a Isaac, para ofrendarla a Dios. Esta prueba es la que vivimos cada día: escoger a un *muy otro* y desdeñar a *los otros*. Es emblemática de una experiencia de lo imposible.

[6] Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas (1809-1853). Jurista y filósofo español, autor de varias obras políticas sobre la manera de gobernar los pueblos. Tras haber sido liberal y admirador de la Revolución francesa y del espíritu de las Luces, Cortés evolucionará hacia un conservadurismo fervoroso y una adhesión radical a la religión católica. En su *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme*, publicado en 1851, sostiene que el mundo está dividido en dos civilizaciones irreductibles entre sí: el catolicismo y el filosofismo (donde se encuentran el socialismo y el liberalismo). Cortés escoge el catolicismo, desprecia el liberalismo y respeta al socialismo como el enemigo mortal al que reconoce una grandeza diabólica. Véase la nota siguiente. [Trad. cast.: *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Barcelona, Planeta, 1985].

[7] Donoso Cortés, *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme* (1851), Grez-en-Bouère, Dominique Martin Morin Reprint, 1986. Véase sobre todo el capítulo VI del libro III: "Dogmas correlativos al dogma de la solidaridad. Los sacrificios sangrientos. Teoría de las escuelas racionalistas sobre la pena de muerte". "El socialismo [...] no es más que un compuesto incoherente de tesis y antítesis que se contradicen y anulan; el catolicismo, por el contrario, forma una gran síntesis donde todas las cosas entran en el orden y la unidad, que pone en todas las cosas su soberana armonía. Puede afirmarse de los dogmas católicos que, aunque diversos, no son sino uno solo [...] en su prodigiosa síntesis [...] la palabra católica, pues, es invencible [...]. Nada debilita su virtud soberana." Tras haber evocado el doble dogma de la *imputación* y de la *sustitución* (palabra y concepto que se encuentra, de manera diferente pero, pienso, no sin relación, tanto en Massignon como en Lévinas), la institución universal del sacrificio sangriento, de Caín y Abel a

en esta teorización ultrarreaccionaria, excesivo y un poco loco, es el extremado rigor de la actitud.

Por un lado, incluso si, *stricto sensu*, la pena de muerte no se presenta como un sacrificio y si todas las culturas sacrificiales (es decir, *todas* las culturas) no produjeron, una vez más en sentido estricto, un derecho penal en el cual una pena de muerte tuviera ese valor de racionalidad calculadora, creo que Cortés no se equivoca al inscribir la pena de muerte en una historia del sacrificio. E incluso del sacrificio sangriento, aunque la sangre tienda a desaparecer, por lo menos la sangre *derramada*, la sangre en la forma inmediatamente visible de su derramamiento, mientras que la pena de muerte sobrevive, y sin duda todavía sobrevivirá largo tiempo aún, pese a su regresión general en el mundo. Este es un conjunto de cuestiones que tratamos en el seminario que acabo de evocar; y cuando nombro el *sacrificio*, bien lo sé, designo, más que un concepto claro y distinto, un inmenso problema que se debe reelaborar de cabo a rabo, en una de las zonas más oscuras, más fundamentales, menos delimitables de la experiencia de lo viviente, de *todo* viviente, humano o no.

Por otro lado (y un poco como lo hará Walter Benjamin en "Para una crítica de la violencia"[8] con los "grandes criminales", que producen horror pero también fascinan en la misma medida en que impugnan la monopolización de la violencia autorizada –*Gewalt*– por el Estado), Cortés piensa, no sin profundidad, que la distinción entre el crimen de derecho común y el político es frágil, y que la abolición de la pena de muerte para el segundo (en Francia, en 1848, por ejemplo, y es su ejemplo, como el de Marx), tendría como consecuencia ineludible una abolición universal de la pena de muerte, en la que ve, como Kant, por otra parte, y ese es el verdadero lugar de discusión filosófica, la supresión misma de todo derecho penal. Ya no habría más derecho –y sobre todo de derecho penal– sin el dispositivo de la pena de muerte, que de este modo es

---

Edipo, Cortés aclara: "sin la sangre del redentor, jamás el género humano hubiera alcanzado la deuda que contrajo por entero en Adán, frente a Dios; pero es muy cierto que no hay punto de expiación verdadera sin efusión de sangre: *Sine sanguinis effusione non fit remissio* (*Heb.* IX, 22); y es muy cierto también que la sangre del hombre puede expiar, que muy ciertamente expía ciertos pecados individuales. De aquí se desprende no solo la legitimidad sino incluso la necesidad de la pena de muerte. Esta pena se encuentra establecida en todos los pueblos, y la universalidad de su institución proclama la fe universal del género humano en la eficacia de la efusión de sangre realizada bajo ciertas condiciones, en su virtud expiatoria cuando es derramada de este modo, en la necesidad de la expiación por la sangre" (pp. 346-347-348-357).

Cortés condena así violentamente la derogación de la pena de muerte para los crímenes políticos por el gobierno provisional de la República francesa en 1848, seguida por "esas terribles jornadas de junio, que vivirán eternamente con todos los horrores en el recuerdo de los hombres". (J.D.)

[8] Walter Benjamin, "Pour une critique de la violence" (1921), en: *Œuvres*, I. *Mythe et violence* (Francfurt, 1955), París, Denoël, 1971, traducción y prefacio de Maurice de Gandillac [Trad. cast.: *Obras completas*, 4 vols., Barcelona, Taurus]. Véase Jacques Derrida, *Force de loi*, ob. cit.

la condición de posibilidad, lo *trascendental*, si usted quiere (a la vez *interna*, incluida: la pena de muerte es un elemento del derecho penal, un castigo entre otros, un poco más grave por supuesto, y *externa*, excluida: un fundamento, una condición de posibilidad, un origen, una ejemplaridad fuera de serie, hiperbólica, más y otra cosa que una pena).

Es precisamente este efecto paradójico de trascendentalización de la pena de muerte el que debe combatir un abolicionismo consecuente. Para contribuir con eso, intento así una suerte de historia de la sangre, en el interior de una historia del concepto de *excepción* (no hay soberanía sin derecho a la excepción, sin el derecho, diría Schmitt, de suspender el derecho, por ejemplo ahí donde hay derecho de indulto), y una historia de la *crueldad*, del uso regulado o de los abusos de la palabra, del concepto, en ocasiones de la palabra sin concepto de "crueldad", ya sea ésta visible, teatral o no.

No toda crueldad es sangrienta o sanguinaria, visible y exterior; por cierto, puede ser, y sin duda es, esencialmente psíquica (placer en sufrir o hacer sufrir por hacer sufrir, por ver sufrir; *grausam*, en alemán, no nombra la sangre). Pero *cruor* designa realmente la sangre derramada, el derramamiento y por tanto cierta exterioridad, una visibilidad de lo rojo, su *expresión* exterior, ese color que inunda todos los textos de Victor Hugo contra la pena de muerte, desde el rojo que hace correr la guillotina, "la vieja bebedora de sangre",[9] "la horrible máquina escarlata",[10] hasta los largueros de madera roja que sostienen la cuchilla ("dos largas viguetas pintadas de rojo, una escala pintada de rojo, un canasto pintado de rojo, un pesado travesaño pintado de rojo en el que parecía encastrada por uno de sus lados una cuchilla gruesa y enorme de forma triangular [...] era la civilización que llegaba a Argelia en la forma de una guillotina").[11]

Vuelvo a la "cuestión católica". A pesar de todos los movimientos de arrepentimiento y perdón a los que no deja de apelar, a pesar de sus discursos sobre la Inquisición y los extravíos pasados de la Iglesia, a pesar de tales declaraciones contra la crueldad de la pena capital durante un viaje reciente a los Estados Unidos, y aunque el Estado del Vaticano haya abolido la pena de muerte hace unos veinte años, Juan Pablo II, que yo sepa, como tampoco ninguno de sus predecesores, nunca comprometió solemnemente a la Iglesia y al Vaticano en el combate abolicionista. Tan solo algunos obispos, sobre todo en Francia, tomaron partido públicamente contra la pena de muerte, por lo menos contra su mantenimiento en Francia.[12]

[9] Victor Hugo, *Écrits sur la peine de mort*, ob. cit., p. 37.

[10] Prefacio a *Le dernier jour d'un condamné*, en *Écrits sur la peine de mort*, ob. cit., p. 15.

[11] *Id.*, *Choses vues*, 20 de octubre de 1842, en: Victor Hugo, *Écrits sur la peine de mort*, ob. cit., p. 53.

[12] Robert Badinter lo recuerda justamente en *L'abolition* (ob. cit., p. 163-164). Fue en 1978 cuando la Comisión social del episcopado francés publicó un documento oficial (*Elementos de reflexión sobre la pena de muerte*) que, tras haber lamentado el apoyo histórico de la Iglesia católica

¿Cómo se justifica eso? Tendríamos que tomarnos el tiempo de releer todo eso de cerca. Porque ese *hecho* innegable (que jamás haya habido una oposición política de la Iglesia a la pena de muerte) parece contradecir *otro* cristianismo, otro espíritu del cristianismo. Fíjese el ejemplo de Victor Hugo. Consagró tantas luchas y textos magníficos a la causa abolicionista, a "la abolición lisa y llana", es decir, incondicional, de la pena de muerte, y siempre en nombre de lo que, con razón o sin ella, él llama la inviolabilidad de la vida humana.

Sin embargo, por razones que no fueron solamente estratégicas, oportunistas o retóricas, Hugo también pretendía inspirarse en el mensaje evangélico y en la pasión de Cristo. Lo hacía en el mismo momento en que a veces denunciaba a los sacerdotes y la "política" de la Iglesia (así como condenó el Terror y fustigó la guillotina en nombre de la Revolución francesa, de su "verdad", de su memoria y su espíritu, de lo que *habría debido* ser, ya que la pena de muerte seguía siendo "el único árbol que las revoluciones no desarraigan":[13] "No formo parte de vuestra gente cubierta con el gorro *rojo* y con la guillotina subida a la cabeza". Una vez más subrayo el *rojo*).

En el mismo momento en que se las agarra con "el edificio social del pasado" que reposaba en "tres columnas, el sacerdote, el rey, el verdugo", Hugo apela a la "dulce ley de Cristo" y al día en que "penetrará finalmente en el Código e irradiará a través de él".[14] Entonces desea "ampliar lo mejor posible el corte que

---

a la pena de muerte, concluía sin medias tintas (pero *no comprometiendo más que a los firmantes y en las fronteras de su país*): "Tras profunda reflexión, los abajo firmantes estiman que en Francia la pena de muerte debería ser derogada". Aunque una posición análoga había sido tomada por *L'Osservatore Romano* un año antes, todavía no constituye eso, me parece, un compromiso universal e incondicional de la Iglesia católica y el Vaticano. Nada comparable, justamente (y la comparación se impone una vez más) con las prescripciones o interdicciones referentes a la sexualidad, el nacimiento y el aborto. (J.D.)

[13] Prefacio a *Le dernier jour d'un condamné*, en: Victor Hugo, *Écrits sur la peine de mort*, ob. cit., p. 12: "el cadalso es el único edificio que las revoluciones no demuelen. Es raro, en efecto, que las revoluciones sean sobrias de sangre humana y, al venir como lo hicieron para desbrozar, para podar, para desmochar la sociedad, la pena de muerte es una de las podaderas de las que más trabajosamente se despojan". (J.D.)

[14] *Ibid.*, p. 38: "Y el orden humano no desaparecerá con el verdugo [...]. La civilización no es otra cosa que una serie de transformaciones sucesivas. [...] La dulce ley de Cristo penetrará finalmente en el código e irradiará a través de él. Se mirará el crimen como una enfermedad, y esta enfermedad tendrá sus médicos que reemplazarán a vuestros jueces, sus hospitales que reemplazarán vuestros presidios. La libertad y la salud se reunirán. Se verterá el bálsamo y el aceite donde se aplicaba el fierro y el fuego. Se tratará con la caridad el mal que se trataba con la cólera. Será simple y sublime. La cruz reemplazará el patíbulo. Eso es todo".

Mutatis mutandis, y para decirlo una vez más con demasiada brevedad, esa alusión a un porvenir donde el mal sería tratado como una enfermedad, creo que anuncia, entre otras cosas, las especulaciones de un Reik sobre la desaparición venidera del castigo en general. Eso ocurrirá cuando la humanidad haya comprendido, *como* Freud y *de* Freud, que el sentimiento de culpabilidad inconsciente precede el crimen. Una confesión (psicoanalítica) general habrá entonces

Beccaria hizo, hace sesenta años, al viejo patíbulo erigido desde hace tantos siglos sobre la cristiandad".[15] Por eso, si no está totalmente equivocado, Albert Camus simplifica un poco las cosas, en este punto como en otros, cuando, en sus bellas y valientes *Reflexiones sobre la guillotina*,[16] pretende que la pena de muerte no podrá sobrevivir en un mundo secularizado, o que su abolición pasa por un inmanentismo humanista y ateo.[17] El cristianismo tiene otros recursos de "división" interna, de autoimpugnación y autodeconstrucción.[18]

No es posible tratar la cuestión de la pena de muerte en Occidente (tal vez ese concepto del derecho penal, *en sentido estricto*, por otra parte es solamente europeo, y acaso la pena de muerte no es una "pena" entre otras, ni un derecho entre otros, ni siquiera, pues, un elemento del derecho penal), no es posible reconocer sus profundos cimientos sin tener en cuenta el discurso teológico-político que la sustenta y que, en verdad, siempre la fundó. Porque la pena de muerte siempre fue el efecto de una alianza entre un mensaje religioso y la soberanía de un Estado (suponiendo incluso, al hablar de *alianza*, que el concepto de Estado no sea de esencia profundamente religiosa).

Se trate o no de los casos paradigmáticos de Sócrates, Cristo, Juana de Arco o El Allaj, todo se decide, de manera ejemplar, a partir de una acusación religiosa (profanación o traición de una ley sagrada), lanzada o inspirada por una autoridad religiosa, cuyo relevo es tomado por la del Estado, que decide acerca de la ejecución, y que la aplica. En la figura del monarca, del pueblo, del presidente o el gobernador, etc., la soberanía del Estado, pues, se define por el poder de vida y muerte sobre los súbditos. Y en consecuencia por el derecho

---

reemplazado el derecho penal. Es al final de ese libro (*Le besoin d'avouer*, ob. cit.) donde Reik, en nombre de Freud, y autorizado por él, menciona su oposición a la pena de muerte: "Afirmo que soy un adversario resuelto del homicidio, ya se presente en la forma de un crimen individual o de represalias ejercidas por el Estado" (p. 401). En el seminario al que se alude concedo la mayor atención posible al estatus y la argumentación de esos textos de Reik y de Freud, como a la cuestión de las relaciones entre psicoanáisis y criminología. (J.D.)

Acerca de estas cuestiones, remítase a nuestro capítulo 6: "El espíritu de la Revolución".

[15] *Ibid.*, p. 12.

[16] Publicadas primero por la *Nouvelle Revue Française* (junio-julio de 1957), fueron retomadas en *Réflexions sur la peine capitale* (en colaboración con A. Koestler), París, Calmann-Lévy, 1957. Pueden leérselas hoy en el volumen "Essais" de las *Œuvres* de Albert Camus, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965 [Trad. cast.: *Obras completas*, Madrid, alianza]. (J.D.)

[17] "De hecho, el castigo supremo, a través de los siglos, siempre fue una pena religiosa. [...] Los valores religiosos, en particular la creencia en la vida eterna, son por tanto los únicos que pueden fundar el castigo supremo ya que, según su propia lógica, impiden que sea definitivo e irreparable. Solo está justificado entonces allí donde no es supremo. La Iglesia católica, por ejemplo, siempre admitió la necesidad de la pena de muerte [...]. Pero ¿qué significa esa justificación en la sociedad donde vivimos y que, tanto en sus instituciones como en sus costumbres, está desacralizada?" Albert Camus, *Réflexions sur la peine capitale*, ob. cit. (J.D.)

[18] Véanse Jean-Luc Nancy, "La déconstruction du christianisme", en *Les études philosophiques*, 4, 1998, y Jacques Derrida, *Le toucher. Jean-Luc Nancy*, ob. cit., p. 68 y *passim*. (J.D.)

a la excepción, por el derecho de alzarse, si puede decirse, por encima del derecho. Así es como Schmitt define al soberano: la aptitud para decidir acerca de la excepción, y el derecho de suspender el derecho. En la figura del presidente, ese derecho permanece; pero como es conferido por un mandato electoral de una duración limitada, eso puede afectar a la libertad y la generosidad de un derecho de indulto sobre el cual pueden pesar consideraciones de electorado o de opinión pública, lo que no ocurre con el monarca absoluto de derecho hereditario y divino.

En todo caso, no es posible cuestionar la pena de muerte de manera radical, principista, incondicional, sin impugnar o limitar la soberanía del soberano. El gran Beccaria trató de hacerlo[19] y se encerró en una de sus numerosas contradicciones.

É. R.: Por eso Luis XVI fue ejecutado. Realmente había que poner fin a la soberanía monárquica para instituir la de la nación. Así es como un nuevo principio de soberanía reemplaza a otro.

J. D.: Pero restauraron una soberanía cuyo principio, en el fondo, nunca había sido abandonado, es lo menos que se puede decir, al pasar al "pueblo" de "ciudadanos". Entre otras figuras, esto adoptó la del Terror, aunque, ya lo evocamos, tras la conversión a la pena de muerte del abolicionista Robespierre, tras una serie de rechazos dilatorios de la abolición, y a pesar de los elocuentes alegatos de Condorcet, la Convención se separó prometiendo, a fines de 1795, el fin del castigo capital para el día en que se restableciera la paz (¡"la paz general"!) ¡y fuera públicamente declarada! "A partir del día de la publicación de la paz general, la pena de muerte será derogada en Francia."

Se habrían necesitado más de dos siglos. Es muy largo o muy corto frente a la inmensidad de un acontecimiento semejante y de la emergencia de un síntoma semejante, según la escala escogida; aquí, diré en pocas palabras, la escala histórica de la paz europea, de la Europa posrevolucionaria y relativamente pacificada, garantizada, asegurada, una Europa cuya democracia se construye laboriosamente. Porque en todas partes donde fue derogada la pena de muerte en esta comunidad europea, que ahora la ha convertido en su condición necesaria, se requirió alguna presión de origen internacional. Hubo que limitar la soberanía; incluso allí donde en las formas parlamentarias, y según las apariencias, la abolición fue una decisión nacional, interna, espontánea, soberana, como ocurrió en Francia. Contra una opinión pública –entonces y a lo mejor

[19] "¿En virtud de qué derecho los hombres pueden permitirse matar a sus semejantes? Por cierto, ese derecho no es aquel sobre el cual descansan la soberanía y las leyes", Cesare Beccaria, *Des délits et des peines*, ob. cit., prefacio de Robert Badinter, p. 126. (J.D.)

todavía hoy favorable a la pena de muerte–, los parlamentarios franceses que la derogaron en 1981 (incluidos los de derecha, como por ejemplo Jacques Chirac), estoy persuadido de que no solamente escucharon a su corazón y obedecieron una convicción de principio. Sabían que esa tendencia europea e internacional sería irresistible. China y los Estados Unidos todavía resisten, con cierta cantidad de países árabes islámicos.

En todo caso, es imposible tratar la cuestión de la pena de muerte sin hablar de la religión, y de aquello que, por la mediación del concepto de soberanía, ocupa el lugar del derecho en la religión. Cuando hablo de una alianza teológico-política o teológico-jurídico-política, en el fundamento o el principio de la pena de muerte, como de su puesta en práctica, cuando invoco así un concepto de soberanía (sobre la vida y la muerte de las criaturas o los súbditos, incluido el derecho de indulto), no confío en un concepto *ya disponible* de lo teológico-político que bastaría con *aplicar* a la pena de muerte como a uno de sus "casos" o ejemplos. No, por el contrario, estaría tentado de decir que no es posible comenzar a pensar lo teológico-político, e incluso lo onto-teológico-político, sino a partir de ese fenómeno del derecho penal que se llama la pena de muerte.

En verdad, aquí se trata no tanto de un fenómeno o de un artículo del derecho penal como, en esta tradición, de la condición casi trascendental del derecho penal y el derecho en general. Para decirlo de manera breve y económica, partiré de lo que desde hace mucho tiempo habría sido para mí el dato más significativo y pasmoso, el más sorprendente también de la historia de la filosofía occidental: nunca, *que yo sepa*, ningún filósofo *en cuanto tal, en su discurso propio y sistemáticamente filosófico*, nunca ninguna filosofía *en cuanto tal* impugnó la legitimidad de la pena de muerte. De Platón a Hegel, de Rousseau a Kant (sin duda, el más riguroso de todos), expresamente, cada uno a su manera, y en ocasiones no sin dudas ni remordimientos (Rousseau), tomó partido *a favor* de la pena de muerte.

En la modernidad poshegeliana la cosa continúa, *o bien* en la forma de discursos explícitos (como Baudelaire, Marx sospecha el interés de los abolicionistas que querrían salvar su cabeza, *ya sea* durante el breve episodio de la Revolución de 1848 al abolir la pena de muerte por crimen político –y el propio Hugo formuló esa sospecha–, *ya sea* en la época de las grandes manifestaciones abolicionistas en las que tomó una parte activa y espectacular),[20] *o*

[20] Charles Baudelaire, "Pauvre Belgique!": "(Abolición de la pena de muerte. Victor Hugo domina como Courbet. Me dicen que en París 30.000 peticionan por la abolición de la pena de muerte. 30.000 personas que la merecen. Tembláis, por lo tanto ya sois culpables. Por lo menos, estáis interesados en la cuestión. El amor excesivo de la vida es un descenso hacia la animalidad)". *Œuvres complètes*, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pleiade, t. 2, 1976, p. 899. Una variante también gira alrededor de esa palabra "interesados" que lleva una buena parte de la *carga* (tanto

bien en la forma perturbadora del silencio y la omisión, como si no se tratara aquí de un problema filosófico digno de tal nombre. Aquí, ya no se cuentan los silencios, por otra parte diferentes sin duda en su axiomática implícita, de Heidegger (pensador del ser-para-la-muerte que, *que yo sepa*, jamás encaró el problema de la pena de muerte a la que, ciertamente, pensaba que no debía oponerse) a Sartre, a Foucault y a tantos otros.

Que yo sepa, Lévinas solo le consagra una frase en 1987, luego de su abolición en Francia: "No sé si usted admite este sistema un poco complejo que consiste en juzgar *según la verdad* y en tratar *en el amor* al que ha sido juzgado. La supresión de la pena de muerte me parece una cosa esencial para la coexistencia de la caridad con la justicia."[21] Pero, como Kant y Hegel, intenta sustraer la ley bíblica y romana del talión a su interpretación corriente –venganza, revancha, etc., o sea, eso mismo contra lo cual se alzaba el Evangelio de Mateo (V, 38-44)–, para ver en ella, como Kant, justamente, el origen y el fundamento racional de la justicia penal.[22]

---

de la acusación, kantiana en su principio o su forma, como del desafío problemático a cuyo alrededor trabajamos sistemáticamente en ese seminario): "Derogadores de pena de muerte –sin duda muy interesados" (*ibid.*, p. 1494).

Con esta alianza de perversa crueldad, de extravío en ocasiones espantosamente antisemita, como lo evoqué en *Donner le temps* (París, Galilée, 1991, pp. 166-167), de clarividencia histórica, de compulsión cristiana anticristiana, Baudelaire, a mi juicio, no se equivocó, como tampoco Cortés, sobre la esencia *sacrificial* de la pena de muerte. "La pena de Muerte es el resultado de una idea mística, totalmente incomprendida hoy. La pena de Muerte no tiene por objeto *salvar* a la sociedad, por lo menos materialmente. Su objetivo es *salvar* (espiritualmente) a la sociedad y al culpable. Para que el sacrificio sea perfecto, es necesario que haya asentimiento [¡otro argumento kantiano!] y dicha por parte de la víctima. Dar cloroformo a un condenado a muerte sería una impiedad, porque equivaldría a quitarle la conciencia de su grandeza como víctima y suprimirle las posibilidades de ganar el Paraíso" (*ibid.*, t. L, p. 683. Agradezco a Jennifer Barjorek haber llamado mi atención sobre estos dos textos de Baudelaire). (J.D.)

[21] *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?* Entrevista con F. Poirié, Lión, La Manufacture, 1987, p. 97. Para dar todo su alcance a esta proposición, en la hipótesis que, *a beneficio de inventario*, es la mía, a saber, la de una colusión esencial entre la filosofía *como tal* y la pena de muerte, destaquemos dos rasgos. Por un lado, la frase de Lévinas no se expresa como una demostración *filosófica* en el espacio de la *justicia* o del *derecho*, sino en el de la *caridad*, noción cristiana (véase más arriba). Lévinas, por otra parte, cita a Mateo en la página siguiente. Los valores de *amor* o de *caridad* se encuentran en el centro de la larga respuesta de Lévinas, que de pasada nombra la pena de muerte. Por otro lado, la expresión de Lévinas pertenece justamente a un discurso que se empeña en no inscribirse en la ontología sino en dirigirse más allá de la filosofía como ontología de tradición griega. En la última de las *Quatre leçons talmudiques* (Minuit, 1968, p. 158 [Trad. cast.: *Cuatro lexiones talmúdicas*, Barcelona, Riopiedras, 1997]), Lévinas observaba de pasada: "La ley judía no autoriza una condena a muerte con un voto de mayoría". (J.D.)

[22] Lévinas no *justifica* solamente la ley del talión, le reconoce el origen de la propia *justicia*. La ley del talión otorgaría un "mensaje de universalismo", "una ley única para todos". En modo alguno sería "una manera de complacerse en la venganza y la crueldad donde se bañaría una existencia viril. Tales inspiraciones fueron ajenas a la Biblia judía. Vienen de paganos [lo que Mateo, por su parte, decía de la ley del talión: cosa pagana]. Vienen de Maquiavelo. Vienen de Nietzsche. [...] El

Sin duda, en su corazón, algunos de ellos se sintieron horrorizados por la pena capital sin creer que debían consagrarle una argumentación filosófica; en mi opinión, es lo que ocurre con Lévinas. Otros, con razón o sin ella, creyeron ver un fenómeno particular o un simple efecto agravante del sistema penal, hasta carcelario en general, o incluso una superestructura de la formalidad jurídica que había que reconducir a su sustento infraestructural y a *intereses* de "última instancia" (socio-económico-político). Los que elevaron un discurso público contra la pena de muerte, que yo sepa, y esa es mi hipótesis provisional, nunca lo hicieron de manera estrictamente *filosófica*. Fueron o escritores (en Francia Voltaire, Hugo, Camus), o juristas u hombres de ley (en primer lugar Beccaria, cuya influencia fue considerable y decisiva en el siglo pasado, y de quien me gustaría volver a hablar dentro de un momento para complicar un poco más las cosas, Robert Badinter, por supuesto, etcétera).

Si ese "hecho" masivo y altamente significativo puede verificarse, entonces uno debe preguntarse qué *suelda*, por así decirlo, la filosofía, y más precisamente la ontología, en su esencia o, lo que equivale a lo mismo, en su tradición hegemónica, qué los *suelda*, pues, a la teología política de la pena de muerte y al principio de soberanía que, a través de diferentes figuras, reina como soberano.

Potente y frágil a la vez, histórica y no natural (por eso se me ocurre aquí esa imagen de *aleación* técnica), esa *soldadura* de la ontología a la teología política de la pena de muerte también es lo que siempre mantuvo juntos, colindantes o mantenidos en un mismo linde, lo *filosófico* (lo metafísico o lo onto-teológico), lo *político* (por lo menos allí donde está dominado por un pensamiento de la *polis* o del Estado soberano) y cierto concepto de lo "propio del hombre": lo propio del hombre consistiría en poder "arriesgar su vida" en el sacrificio, en elevarse por encima de la vida, en valer, en su dignidad, más y otra cosa que su vida, en pasar por la muerte hacia una "vida" que vale más que la vida. Es la *epimeleia tou thanatou* de Platón, la filosofía que prescribe ejercitarse en la muerte; es la *dignidad (Würde)* incomparable de la persona humana que, fin en sí y no medio, según Kant, trasciende su condición de viviente y cuyo *honor* es inscribir la pena de muerte en su derecho; es la lucha por el reconocimiento de las conciencias que pasa en Hegel por el riesgo de su propia

---

principio de apariencia tan cruel que la Biblia enuncia aquí no busca otra cosa que la justicia. [...] Los rabinos nunca aplicaron ni comprendieron al pie de la letra ese texto. Lo interpretaron a la luz del espíritu que recorre la Biblia en su totalidad [...]. La Biblia nos evoca el espíritu de la dulzura" ("La loi du talion", en: *Difficile Liberté*, París, Albin Michel, 1963, pp. 178-179).

Al no poder emprender aquí la lectura necesaria de esta declaración, me contento con una evocación: esa distinción de la letra y del espíritu no fue solamente de los rabinos sino, literalmente, el argumento esencial de Kant y Hegel en su alegato *a favor* de la ley del talión y, indisociablemente, *a favor* de la pena de muerte. (J.D.)

vida; es el ser-para-la-muerte del *Dasein* que, solo él, puede *propiamente* morir, mientras que el animal, según Heidegger, llega a su fin y revienta, etcétera.

Por lo tanto, la pena de muerte sería realmente, como la muerte misma, lo "propio del hombre" en el sentido estricto. A riesgo de ofender una vez más a aquellos que no quieren oír, me atreveré a decir que la pena de muerte siempre respondió a alegatos profundamente "humanistas". Así ocurre en el derecho europeo (y no sé si, en sentido estricto, a pesar de todos los fenómenos de ejecución masiva, hasta ritualizada, que el sentido común ordena alegar fuera de Europa, hay una "pena de muerte", me atreveré a decir, digna de tal nombre, fuera del derecho europeo). Esto ocurre, pues, en el cruzamiento único –es la misma Europa– entre, *por un lado*, la tradición bíblica (inmediatamente después del "no matarás", Dios ordena, en los "Juicios", que son un verdadero código penal instituido, dar muerte a quienes transgredan tal o cual mandamiento, y deberíamos hablar una vez más de la ley del talión, cuya interpretación es tan controvertida), y, *por el otro*, la tradición onto-teológica que evocaba hace un momento.

Desde hace tiempo, pues, estoy persuadido de que la deconstrucción del andamiaje especulativo (por no decir del cadalso)* que sostiene el discurso filosófico sobre la pena de muerte no es una necesidad entre otras, un punto de aplicación particular. Si se pudiera hablar aquí de arquitectónica y de edificación, la pena de muerte sería una clave de bóveda o, si prefiere, un cimiento, la soldadura, como decía hace un rato, de lo onto-teológico-político, el artefacto profético que mantiene en pie, con la distinción naturaleza-técnica y todo lo que viene después (*physis/tekhne*, *physis/nomos*, *physis/thesis*), una cosa no natural, un derecho histórico, un derecho propiamente humano y supuestamente racional.

Kant, hacia quien me gustaría volver un instante, cree reconocer un "imperativo categórico" y una idea *a priori* de la razón pura en un derecho penal que no sería posible si no se inscribiera en él la pena de muerte, y si no estuviera gobernado por un *jus talionis* que se debería reinterpretar. Cuando digo "discurso filosófico sobre la pena de muerte", y por ende discurso "que se debe deconstruir", no pienso solamente en el discurso "mortícola" predominante en la mayoría de los Estados naciones que mantuvieron la pena de muerte hasta 1990 más o menos (desde hace diez años, una mayoría de Estados naciones, de una u otra manera, pusieron fin a la pena de muerte, acelerándose así el proceso de "deconstrucción" de manera crítica y altamente significativa, y que en efecto tiene que ver con la soberanía, el Estado nación, la religión, etcétera).

También pienso, sin contrapesar las cosas de ningún modo, por supuesto, en el discurso abolicionista (hacia el cual, usted lo sabe, se dirige mi simpatía más convencida). Ese discurso abolicionista, en su estado actual, me parece

* En francés, andamiaje y cadalso tienen la misma raíz: *échafaudage* y *échafaud* respectivamente. (N. del T.)

ampliamente perfectible, filosófica y políticamente frágil, igualmente deconstructible, si usted prefiere. Por lo menos por *tres razones:*

A) Ante todo, cuando se inspira en la lógica de Beccaria, lo que casi siempre ocurre, el argumento abolicionista se fragiliza. Cabe decirlo al tiempo que se le rinde a Beccaria, como a menudo se hizo desde fines del siglo XVIII, el homenaje que se le debe a ese gran hombre y a su iniciativa histórica. Si se aplicara al pie de la letra la lista de excepciones que Beccaria pone a la suspensión de la pena capital, se la administraría casi todos los días. No bien está amenazado el orden de una sociedad, o cada vez que no está aún garantizado, la ejecución del ciudadano es admisible, a la manera de ver de Beccaria, aunque la pena de muerte no es para él un "derecho". En otras palabras, y aquí rozamos uno de los desafíos más oscuros del problema, hasta que no se haya definido claramente el concepto de guerra, la diferencia estricta entre guerra civil, guerra nacional y guerra de guerrillas, "terrorismo" –doméstico o no–, etc. (otros tantos conceptos que siempre han sido y son más que nunca problemáticos, oscuros, dogmáticos, manipulables), la abolición de la pena de muerte en las fronteras garantizadas de una nación próspera y apacible seguirá siendo algo bien limitado, cómodo, provisional, condicional, es decir, no principista. La abolición será condicionada, como por otra parte Beccaria lo vio claramente él mismo –y eso nos da mucho que pensar hoy– por un buen funcionamiento del mercado liberal.[23]

Luego, Beccaria, preocupado por una ejemplaridad disuasiva, considera la pena de muerte menos necesaria, más *inútil* que *injusta*, y no lo suficientemente cruel para disuadir.[24] Los trabajos forzados a perpetuidad serían más espantosos,

[23] "La muerte de un ciudadano solo puede ser considerada útil por dos motivos: primero si, aunque privado de su libertad, todavía tiene relaciones y un poder tales que es una amenaza para la libertad de la nación, y si su existencia puede provocar una revolución peligrosa para la forma de gobierno establecido. Por tanto, la muerte de un ciudadano se vuelve necesaria cuando la nación está recobrando su libertad o en riesgo de perderla, en una época de anarquía, cuando lo que manda es el desorden. Pero bajo el reino apacible de la legalidad, bajo un gobierno aprobado por el conjunto de la nación, bien defendido en el exterior y el interior por la fuerza y la opinión, acaso más eficaz que la fuerza, allí donde el poder no pertenece sino al verdadero soberano, donde la riqueza compra los placeres y no la autoridad, no puede haber ninguna necesidad de hacer perecer a un ciudadano, a menos que su muerte sea el mejor o el único medio de disuadir a los otros de cometer crímenes, segundo motivo que puede hacer considerar la pena de muerte como justa y necesaria", Cesare Beccaria, ob. cit., p. 127. ¿No pueden leerse estas líneas como uno de los alegatos más eficaces en favor de la pena de muerte? (J.D.)

[24] "Pero si pruebo que esa pena de muerte no es ni útil ni necesaria habré hecho triunfar la causa de la humanidad" (ob. cit., p. 126. Robert Badinter pone esta frase como epígrafe de su libro *L'abolition*, ob. cit.). Dos páginas más adelante, Beccaria se dedica a demostrar la superioridad de los trabajos forzados a perpetuidad, más crueles que la pena de muerte y por tanto más propicios para "desviar del crimen al espíritu más determinado": "ni el fanatismo ni la vanidad persisten en los fierros y las cadenas, bajo el bastón y el yugo, en una jaula, y los males del desdichado, en vez de terminar, no hacen sino empezar" (pp. 129-130). (J.D.)

más crueles, piensa, y por lo tanto más eficaces en el arte de disuadir. Es precisamente este utilitarismo o este "ejemplarismo" lo que Kant criticará de manera muy fuerte en las dos alas, si puedo decir, tanto entre aquellos que creen que la pena de muerte es un buen medio con miras a un fin –la seguridad, la paz, el bienestar de la comunidad o la nación, etc.– como entre los abolicionistas que, en su mayoría, y como Beccaria, piensan lo contrario. A ese par medio/fin, que domina el debate por ambos lados (a favor y en contra de la pena de muerte), Kant opone una idea de la justicia y un "imperativo categórico" del derecho penal que apelan a la persona humana como fin en sí en su "dignidad" (*Würde*).

Esta dignidad requiere que el culpable sea castigado porque es punible, sin ninguna preocupación de utilidad, sin ningún interés sociopolítico de ningún tipo. Mientras no se hayan hecho surgir del interior, en el rigor del concepto, las fallas de tal argumentación, mientras no se haya deconstruido, si prefiere, un discurso de tipo kantiano, o hegeliano, que pretenda justificar la pena de muerte de manera principista, sin preocupación por el interés, sin referencia a la menor utilidad, nos atendremos a un discurso abolicionista precario, limitado, condicionado por los datos empíricos y, por esencia, provisionales de un contexto, en una lógica de los fines y los medios, más acá de una estricta racionalidad jurídica. Es esa difícil "deconstrucción" lo que intento efectuar en mi seminario sobre la pena de muerte. No puedo reconstruir aquí su proceso. En dos palabras, haría aparecer como insostenibles, desde adentro:

1 - La distinción fundadora del concepto de "pena", en Kant, o sea, la diferencia entre a) *poena naturalis*, aquella, totalmente interior y privada, que el culpable puede infligirse a sí mismo, antes de todo derecho y toda institución, y b) *poena forensis*, el castigo propiamente dicho, administrado desde afuera por la sociedad a través de sus aparatos judiciales y sus instituciones históricas;
2 - La distinción entre autopunición y heteropunición: el culpable, como persona y sujeto racional, debería, según Kant, comprender, aprobar, hasta exigir el castigo, y hasta el castigo supremo; esto transforma toda punición institucional y racional, venida desde afuera (*forensis*), en punición automática y autónoma, desde adentro o en los confines no discernibles de la pena interior (*poena naturalis*); el culpable debería dar razón a la sentencia, tendría que dar razón a la razón jurídica que lo somete, y lo conduce a condenarse a sí mismo a muerte. Para llegar al extremo de esta consecuencia, el culpable ejecutaría él mismo simbólicamente el veredicto. La ejecución sería como un *sui-cidio*.[25] Para la autonomía de la razón jurídica, solo habría una autoejecución. Es "como si el culpable se suicidara".

[25] Suicidio: término forjado a partir del latín *sui* (de sí) y *caedes* (homicidio), introducido en la lengua inglesa en 1636 y en la francesa en 1734.

En este lugar no es posible ya distinguir, con todo rigor, la esfera del derecho puro, inmune,[26] indemne, no contaminable por todo aquello de lo que querrían purificarlo: el interés, la pasión, la venganza, la revancha, la pulsión sacrificial (la razón moral y jurídica, por otra parte, es de esencia expresamente sacrificial en Kant), la lógica de las pulsiones, conscientes e inconscientes, todo cuanto Freud y Reik inscribieron bajo el título de la "ley del talión", en su forma más arcaica e indestructible.

No he dicho que para Kant la ejecución es un suicidio. Eso sería tan estúpido como decir que la pena capital es un homicidio, lisa y llanamente. Todos estos bosquejos, hipótesis, aporías, todas esas paradojas no tienen por finalidad o por función confundir cosas a todas luces diferentes, trastocar opiniones o reemplazarlas por otras, sino suspender, marcar o recordar la necesidad de suspender nuestra confianza ingenua, la del sentido común y la creencia consciente en distinciones u oposiciones tales como adentro/afuera, natural e interior/no natural y exterior (*poena naturalis*/*poena forensis*), auto y hétero, autopunición y heteropunición, ejecución y homicidio o suicidio.

Es precisamente la trepidación de dichas fronteras, también su permeabilidad, su irresolubilidad lo que aquí me importan, y no reinstalar otras distinciones oposicionales tranquilizadoras, que permitirían decir: sí, aquí realmente hubo suicidio, allá realmente ejecución y/u homicidio. O bien, allí hubo ejecución u homicidio y no suicidio, allí suicidio y no lo contrario.

3 - La reinterpretación por Kant del *jus talionis*, cuyas tradiciones bíblicas y romanas reactiva poderosamente, al desplazarlas. Enorme cuestión, enorme arbusto espinoso de textos que no podemos abrir aquí. Kant estaría más cerca de una tradición literalmente judía o romana que de cierto espíritu evangélico (Mateo, hace un rato lo decía, denuncia el principio del talión). A mi juicio, Kant se embarranca en ejemplos por otra parte a menudo sexuales, sobre crímenes sexuales –pederastia, violación, bestialidad– para producir un principio de equivalencia, y por tanto de calculabilidad. Esa preocupación por la equivalencia (no simplemente literal ni cuantitativa sino espiritual y simbólica: figura de lo infigurable) por otra parte se cruza, tanto en Kant como en Hegel, con lo que decíamos hace un momento del devenir-autopunición de la hetero-punición: al regular el imperativo categórico del talión, la igualdad (*Gleichheit*) consiste ante todo en que el mal hecho al otro me lo inflijo igualmente, *a priori*, a mí mismo. Kant dice literalmente: "El mal inmerecido (indebido) que haces a otro, en el pueblo, te lo haces a ti mismo [...]. Si lo matas, te matas a ti mismo". O incluso, cito

[26] Me permito remitir aquí a esa lógica de la autoinmunidad que traté de generalizar en otra parte, sobre todo en *Foi et savoir*, ob. cit. (J.D.)

aquí de memoria: al robar al otro, destruyes el principio de propiedad y te robas a ti mismo.

La cuestión de la pena de muerte no es solamente la de la onto-teología política de la soberanía, es también, alrededor de ese cálculo de una imposible equivalencia entre crimen y castigo, de su inconmensurabilidad, de una imposible evaluación de la deuda (Nietzsche dice cosas muy fuertes al respecto), la cuestión del principio de razón, de la interpretación de la razón como "principio de razón", y de este como principio de calculabilidad. Esta cuestión de la "contabilidad" y de las cuentas por rendir, del "dar razón" (*reddere rationem*) debe discutirse entre otras, pero ante todo, a mi juicio, entre las interpretaciones heideggeriana y kantiana de la razón que, ambas, pero de manera diferente, intentan a la vez *sustraer* y someter la racionalidad a su vocación calculadora. Perdóneme que no me interne aquí en esta senda, sería demasiado largo y demasiado difícil, pero quería situar su necesidad de principio.

4 - La excepción que, en toda lógica, debería hacer escapar al soberano o al legislador (Kant nombra sobre todo, horrorizado, a Carlos I y Luis XVI) a todo proceso y toda ejecución en las formas; es precisamente eso lo que, con el Terror, habría corrompido a esa Revolución francesa que Kant saludó, usted lo sabe, como uno de los *signos* que demostraban, recordaban, anunciaban la posibilidad de un progreso de la historia humana. Esta excepción soberana, esa inmunidad absoluta, es lo que tantos derechos nacionales y cierto derecho internacional tienden, tan laboriosamente y al precio de tantas contradicciones, a cuestionar. Sin duda, no hay nada fortuito en el hecho de que, en el mismo momento en que la inmunidad de los jefes de Estado o de ejército se encuentra, digamos, para ser prudentes, cuestionada desde instancias penales internacionales, es sabido que, cualesquiera que sean los peores crímenes de que se los acuse, nunca más los acusados serán condenados a muerte.

5 - La inaplicabilidad de hecho de toda pena de muerte, en el mismo momento en que Kant considera necesario inscribir su principio racional en un derecho penal digno de tal nombre y digno del hombre, digno de la persona humana en cuanto fin en sí. Kant insiste con tanto rigor en el imperativo que, por respeto a la persona del condenado, ordena no infligirle ningún "mal tratamiento", ninguna violencia que vendría a envilecer a la "persona" en su "personalidad innata", esencial, inalienable (la que jamás se puede perder, aunque se pierda la "personalidad civil"); pero nunca se podrá demostrar que una ejecución no implica ningún "mal tratamiento" de este orden. Como tampoco se puede demostrar, con toda lógica kantiana, que el crimen fue cometido libremente, de manera responsable y no "patológica", en el sentido kantiano y el sentido corriente de dicha palabra.

B) Si, como lo sugería hace un rato, el discurso abolicionista, en su estado actual, es perfectible, frágil, o, si prefiere, deconstructible, es porque limita el respeto por la vida, o la prohibición de matar, al derecho nacional y al territorio nacional en tiempo de paz. Pero nada parece hoy más incierto y poroso que una frontera en general o que una frontera entre los conceptos de guerra y de paz, de guerra civil y de guerra internacional, de guerra y de operación llamada "humanitaria" supuestamente conducida por instancias no gubernamentales. Las guerras de independencia no legitimadas como tales por las potencias coloniales, los "terrorismos", todo cuanto Schmitt llama la "guerra de guerrillas", otros tantos fenómenos que confunden el concepto de "enemigo público" (Rousseau).

Al autorizar la supuesta "legítima defensa" y la ejecución expeditiva sin "pena de muerte" (sin juicio, sin veredicto, sin ejecución pública, etc.), recuerdan que esa cuestión penal no se juega entre la vida y la muerte sino muy lejos de ahí. La cuestión de la pena de muerte no es una simple cuestión de vida o muerte.

C) Por eso buena cantidad de declaraciones internacionales, desde la Segunda Guerra Mundial, quedaron por lo menos en letra muerta, en una situación totalmente inestable. De manera por lo demás deliberada. No podemos estudiarlas aquí, pero, en una palabra, digamos que apostaron por un "derecho a la vida" (uno de los derechos del hombre) cuyo concepto y axioma son más que problemáticos; recomendaron evitar las torturas y los tratamientos crueles (noción de cuyo oscuro equívoco ya hablé); y sobre todo, al evitar toda decisión coercitiva, siempre formularon recomendaciones que no tenían "fuerza de ley" y que, con las mejores intenciones del mundo, tuvieron que detenerse en el umbral del principio de soberanía y el derecho a la excepción de los Estados, a quienes solo se les *aconsejaba* no practicar la pena de muerte sino de manera excepcional y según procedimientos legales, protegiendo los derechos de los acusados. La presión de los Estados Unidos (a menudo representado por la Sra. Roosevelt) algo tuvo que ver en este respeto por la soberanía. Pero no pretenderemos reconstruir aquí la rica historia de los debates que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, los procesos de Nuremberg, la institución de los conceptos de crímenes contra la humanidad, de genocidio, etcétera.

É. R.: Desde ese punto de vista, ¿no sería necesario también reexaminar la *Shoah*?

J. D.: *Stricto sensu*, la pena de muerte no tiene nada que ver con la *Shoah*. Ahí nunca hubo ninguna pretensión de cualquier legalidad, ni siquiera de un simulacro de legalidad. No hubo ni juicio, ni culpable, ni acusación, ni defensa. Las

ejecuciones masivas (exterminio o genocidios) requieren otras categorías que la de la pena de muerte. Lo que explica, sin justificarlo, que algunos se sientan autorizados (equivocadamente, a mi juicio) a considerar los debates sobre la pena de muerte (siempre individual y aplicada a un ciudadano nombrable) como relativa o estadísticamente menores frente a los grandes crímenes contra la humanidad, los genocidios, los crímenes de guerra, los fenómenos negados de no asistencia a centenares de millones de personas en peligro (malnutrición, sida, etc.), sin hablar siquiera de la masividad del fenómeno carcelario (donde los Estados Unidos poseen también varios records).

Pero habría que tener en cuenta aquí todos los fenómenos "impuros" de ejecuciones según juicios expeditivos, hasta secretos. En principio, según el derecho europeo, la pena de muerte debe ser accesible al público, en los procedimientos del juicio, el veredicto y la ejecución. Debe ser objeto de una información oficial (previa a la ejecución). Allí donde esto no ocurre (en China y Japón, al parecer, y sin duda en muchos otros lugares del mundo y momentos de la historia), no es seguro que, con todo rigor, pueda hablarse de "pena de muerte".

É. R.: De donde proviene la "limpieza" de que hablamos y sobre todo la supresión de las huellas. Cuando hablo de reexaminar la *Shoah* pienso en esa evolución de la aplicación de la pena de muerte que tiende a borrar las huellas de la muerte legal. La manera como hoy se ejecuta a los condenados en los Estados Unidos, pretendiendo hacer desaparecer toda forma de sufrimiento, tiene algo patológico que torna a la pena de muerte tanto más insoportable en la medida en que se trata de negar, no la ejecución, sino el sufrimiento o más bien la huella ligada al pasaje, por fuerza doloroso, de la vida a la muerte.

Antaño había cierta conversión del condenado en un héroe. Las ejecuciones con hacha remitían a la teoría de los dos cuerpos del rey, y, por un momento, el supliciado podía identificarse con un monarca cuya cabeza era violentamente separada del cuerpo. En la historia de la pena de muerte se pasó del goce inmoderado que producía el espectáculo del suplicio a la supresión del dolor (la guillotina), luego de ésta a la eliminación de las huellas del pasaje. Se desterró la escena directa de la ejecución, aunque seriamente se piense en restablecerla por el sesgo de la televisión, lo que muestra por otra parte que el voyeurismo y el exhibicionismo no reconocen ningún límite. Pero sobre todo, el acto de dar la muerte tiende hoy a borrarse en provecho de un cuidado paliativo y por tanto de una desaparición del horror que acompaña *por fuerza* a la ejecución. De alguna manera, se tiene vergüenza de la violencia de la ejecución.

J. D.: "Supresión de las huellas", decía usted... Gran cuestión de la sepultura. Por ejemplo, en Grecia, en una época en donde se justificaba plenamente la pena de muerte –con Sócrates o Platón–, había algo peor que la muerte infli-

gida al ciudadano digno de respeto. Para algunos crímenes particularmente graves, el cuerpo de los condenados era arrojado por encima de las murallas de la ciudad. Perdía su derecho a una sepultura. Hoy, en los Estados Unidos, en cierto modo se hace lo contrario. Se pretende respetar al sujeto que se ejecuta, sobre todo en los estados como Texas, donde la sanción se aplica masivamente. Se da la palabra al condenado antes de su ejecución, se imprimen sus últimas palabras, luego se las hace circular por Internet. Existe así un verdadero cuerpo de *last statements*. Y se las pone *on line*. La palabra del condenado es respetada, el cuerpo es devuelto a la familia y las huellas no son ocultadas. Habría mucho que decir sobre la cuestión del archivo visual y sonoro de las ejecuciones en los Estados Unidos.

É. R.: Me parece que la pena de muerte todavía es deseada, que fascina, pero que en adelante tiene que ver con una suerte de patología social. Y por otra parte, en los países donde se aplica, se ejecutan cada vez más "falsos culpables", personas que nada prueba que cometieron un crimen. Todos los errores judiciales, que son legión en los Estados Unidos y que desembocan en una ejecución, hacen aparecer la índole "anormal" de la pena de muerte. Pienso que si es derogada en los Estados Unidos será, como usted dice, no por principio sino por razones contingentes. Será una abolición pragmática y no principista, una abolición hipócrita, ligada al miedo de ejecutar o a inocentes, o a enfermos mentales, o a personas culpables de homicidios pertenecientes a minorías víctimas de discriminación (negros, transexuales, homosexuales, etcétera). En su discurso sobre la abolición en 1981, Robert Badinter había observado que los últimos ejecutados de la V República jamás hubieran debido serlo: uno era sin duda inocente, otro era un disminuido mental, un tercero, inválido…

J. D.: Es cierto que las manifestaciones de inquietud que se multiplican en los Estados Unidos con frecuencia no recaen tanto en el principio de la pena de muerte como en el gran número de "errores judiciales" que, en condiciones sospechosas y monstruosamente inequitativas, conducen a ejecuciones. Tal vez haya que recordar algunas cifras. Hasta el día de hoy, 73 países derogaron totalmente la pena de muerte, 13 la derogaron para crímenes de derecho común, para los crímenes llamados no políticos (lo que despierta nuestra vieja pregunta: ¿no son todos los crímenes por esencia políticos, como los "grandes crímenes" de esos "grandes criminales" que, como diría Walter Benjamin, amenazan el fundamento mismo de una ley estatal, tendiente a monopolizar la violencia? Y por otra parte pienso en el ejemplo de Mumia Abu Jamal,[27] que siempre reivindicó el

[27] Siendo su verdadero nombre Wesley Cook, Mumia Abu Jamal fue condenado a muerte el 5 de julio de 1982 por el homicidio del oficial Daniel Faulkner, al término de un proceso hecho a

status de prisionero político); 22 Estados la derogaron *en la práctica*, no en derecho (criterio de esta distinción: ninguna ejecución desde hace diez años). En total, una mayoría de Estados –108– derogaron, en derecho o de hecho, la pena de muerte, 87 la conservaron.

Desde 1979, cada año, dos o tres países por año la derogan y vienen a acrecentar esta mayoría. En 1999, Timor oriental, Ucrania y Turkmenistán la derogaron para todos los crímenes, Letonia para los crímenes de derecho común. En 1999, 1.813 personas fueron ejecutadas en 31 países, y cerca de 4 mil fueron condenadas a muerte en 73 países. *Amnesty International* difunde estos datos con una precisión que nos importa más que cualquier otra, desde el punto de vista geopolítico (aquí lo cuantitativo es más que matemático, es cuantitativo de manera dinámica, si puedo transponer así la distinción propuesta por Kant respecto de lo "sublime", y la cuestión de la pena de muerte tiene alguna relación con la de lo "sublime", hasta de la sublimación):

Así, pues, el 85% de las ejecuciones se concentran en cuatro países: China, que va lejos a la cabeza de los demás en cifras absolutas (por lo menos 1077). Y las cifras de estos dos últimos años son espantosas. Luego viene Irán (por lo menos 165), le sigue Arabia Saudita (103), y por último los Estados Unidos (98). No olvidemos tampoco la República Democrática del Congo (un centenar) e Irak (centenares, pero a veces sin juicio). Actualmente, fuera de una gran cantidad de países árabes, únicamente dos "muy grandes" potencias mantienen la pena de muerte: China, donde es aplicada de manera masiva, y los Estados Unidos, donde sin embargo existe, desde el siglo XIX, una fuerte corriente abolicionista.

Como usted sabe, en 1972 la Corte Suprema decidió que la aplicación de la pena de muerte era incompatible con dos enmiendas de la Constitución: una se refiere a la discriminación, la otra a lo que tiene que ver con un *unusual and cruel punishment* (castigo inhabitual y cruel). A partir de ese momento, la aplicación de la pena de muerte fue asimilada por la Corte Suprema a un "castigo inhabitual y cruel". De hecho, pues, fue suspendida.

Por lo tanto no se derogó su principio, pero se suspendieron las ejecuciones. Así fue que de 1972 a 1977 ninguna persona fue ejecutada en los Estados Unidos. Ningún Estado pudo transgredir esa interdicción de la Corte Suprema federal (a la que algunos, por otra parte, impugnaron en ese caso la índole democrática, ya que los jueces eran nombrados y no elegidos. Eso es lo que alegó un profesor de derecho de Chicago, que pretendía que un gobierno demócrata no podía avanzar contra una "opinión pública" mayoritariamente fa-

---

las apuradas. Encarcelado en la prisión de Green en Pennsylvania, pasó 19 años en el "corredor de la muerte" luego que su ejecución fuese "diferida" varias veces. Jacques Derrida redactó el prefacio de una de las obras que escribió en prisión para denunciar la dureza del sistema judicial y de la institución carcelaria de los Estados Unidos.

vorable a la pena de muerte. Tras haber objetado que la democracia parlamentaria no obedece a la opinión pública sino a la mayoría elegida, y que en Francia el Parlamento había derogado la pena de muerte contra la mayoría de la opinión pública o contra el resultado probable de un referéndum, me pareció competente preguntar: ¿cómo explican entonces que la Corte Suprema haya suspendido en 1972 la pena de muerte? ¿No es una institución democrática? La respuesta fue "no", y me dio mucho en qué pensar. De hecho, mi sensación es que si un día la pena de muerte es derogada en los Estados Unidos será por un movimiento progresivo, Estado tras Estado, moratoria tras moratoria, *de facto*, y no por una única decisión federal).

Luego de 1977, algunos Estados consideraron que la muerte administrada por inyección letal no era ni cruel ni inhabitual, por oposición a la silla eléctrica, la horca o la cámara de gas. Las ejecuciones, pues, se reanudaron, y la Corte Suprema fue obligada a someterse. En algunos estados como Texas, las ejecuciones fueron masivas, sobre todo durante el mandato de gobernador de George W. Bush, candidato republicano a la presidencia de los Estados Unidos.[28]

Para volver a la cuestión de la patología de que usted hablaba, los síntomas de una verdadera crisis ya se multiplican en la conciencia americana, sobre todo en virtud de las presiones internacionales.

Tomemos un ejemplo. En el estado de Illinois se descubrió que 13 condenados a muerte recluidos en cárceles de alta seguridad (*death rows*), en ocasiones desde hacía décadas, eran inocentes. Se lo descubrió porque, accidentalmente, en una escuela de periodismo, en Evanston, en la Universidad de Northwestern, creo, cerca de Chicago, algunos profesores y estudiantes habían comprobado la existencia de graves irregularidades. Los casos fueron entonces reexaminados y los 13 condenados ¡declarados inocentes! El gobernador de Illinois, republicano muy respetable pero favorable al principio de la pena de muerte, inmediatamente decidió una *moratoria*: "Si hay tantos inocentes, tantos condenados a muerte de quienes se descubre que son víctimas de errores judiciales, suspendo las condenas".

Hace poco, durante una de mis últimas estadías en los Estados Unidos, vi un programa de televisión en el que participaban 13 condenados a muerte declarados inocentes: doce negros, un blanco. Narraron la historia de sus numerosos años de prisión, luego su liberación. ¡Sin compensación! Uno solo de ellos, luego de diligencias judiciales, había logrado una reparación. Ninguno de ellos podía encontrar trabajo, seguían siendo sospechosos, aunque su inocencia había sido establecida. Los exámenes de ADN permiten hoy multiplicar las pruebas de los graves errores judiciales que conducen a la pena de muerte.

[28] Partidario de una aplicación rigurosa de la pena de muerte, George W. Bush fue electo como presidente de los Estados Unidos el 18 de diciembre de 2000.

Y es el conjunto del sistema judicial americano lo que en este momento se encuentra "bajo examen".

Bush es famoso, entre otras cosas, por no haber concedido jamás el menor indulto. Durante el mismo programa le preguntaron: "¿Cree usted que en Texas toda la gente a la que niega el indulto es culpable?" Y él respondió, imperturbable: "Sí, en Texas, todos son culpables".

Todos los días, durante mis seminarios, en Nueva York, Chicago o Irvine, en California, dedicábamos el inicio de nuestras sesiones al análisis de la prensa escrita y televisada sobre el tema. Entre otros, recuerdo el caso notable de una enfermera que había matado a sus dos hijos imitando la ejecución legal (por inyección letal). Ella rehusó el indulto para "reunirse con sus dos hijos" y reclamó que le administraran una inyección letal. Esta mujer fue ejecutada. Probablemente la consideraron sana de espíritu.

É. R.: Sin embargo, existe en los Estados Unidos un equivalente del artículo 122.1 de nuestro Código Penal (el antiguo artículo 64), que permite que los enfermos mentales eludan la pena de muerte. La ejecución de que usted habla testimonia una formidable regresión. Porque en los países donde la pena de muerte fue derogada, las disposiciones referentes a los crímenes cometidos en estado de demencia fueron modificadas. El antiguo artículo 64 tenía por objeto arrancar a los criminales locos de la guillotina borrando la huella del crimen.[29] Hoy ya no es necesario y el artículo 64 ha desaparecido. En consecuencia, se trata de responsabilizar al loco homicida mediante tratamientos diversos (entre ellos el psicoanálisis) para que tome conciencia de la gravedad de su acto. Por lo tanto, si el criminal loco no es responsable penalmente, su acto no es ya expulsado de su conciencia como lo era antes de la abolición. De aquí proviene la posibilidad de un tratamiento, de un retorno a la razón.

J. D.: Ya se trate de la "incapacidad mental" o de la edad (pero ¿qué es una edad, una edad mental? Un individuo puede tener varias edades según el ángulo escogido por los expertos; en el seminario debatimos mucho acerca de esta cuestión), la práctica tiende a volverse cada vez más dura en los Estados Unidos, a veces en infracción a las recomendaciones del derecho internacional. Cada vez se tiene menos en cuenta la supuesta invalidez y la juventud de los acusados.

[29] Introducido en el Código Penal en 1810, el artículo 64 estipulaba que "no hay crimen ni delito cuando el reo se hallaba en estado de demencia en el tiempo de la acción". En 1992 fue reemplazado por el artículo 122.1: "No es penalmente responsable la persona que estuviera aquejada, en el momento de los hechos, de un trastorno psíquico o neuropsíquico que hubiese anulado su discernimiento o el control de sus actos".

Sobre la cuestión del "ver o no ver la ejecución o la crueldad", Foucault habla de una desaparición progresiva de la visibilidad espectacular. Es cierto, pero al mismo tiempo, gracias a la televisión y a la producción cinematográfica, cada vez se ven más filmes que, bajo el buen pretexto del abolicionismo, exhiben no solo la condena a muerte sino el proceso de ejecución hasta el último momento. La visibilidad, pues, es diferida. La transformación de los medios hace que no se pueda hablar solamente de invisibilidad sino de tansformación del campo de lo visible. Las cosas nunca fueron tan "visibles" como hoy en el espacio mundial; es incluso un dato esencial del problema; y del combate. La lógica espectral lo invade todo, por todas partes donde se cruzan, es decir, por todas partes, el trabajo del duelo y la *tekhne* de la imagen. (Precisamente es ese cruzamiento lo que me había interesado en *Espectros de Marx*, y, por lejos que me remonte, la temática del fantasma o más bien del aparecido[30] atraviesa bajo su nombre la mayoría de mis textos, y no dista mucho de confundirse con la de la misma huella...)

É. R.: En efecto, nuestro universo de pensamiento está invadido por un gran número de producciones que ponen en escena a fantasmas, espectros, aparecidos.[31] Como si el espectro fuera el síntoma de nuestro mundo globalizado. Esto me parece vivificante, en la medida en que el trabajo del duelo consiste en no olvidar jamás lo que se debe a una herencia y a los muertos, pero terrorífico también cuando parecemos poseídos si se trata de ser poseídos por muertos que actúan en nosotros a la manera de un "real" en el sentido de Lacan: un real mortífero, una deploración perpetua.

[30] Cada vez me interesa más esa distinción entre *espectro* o *fantasma*, por un lado, y *aparecido* por el otro. "Espectro" y "fantasma" [*fantôme*] tienen una referencia etimológica a la visibilidad, al aparecer en la luz [En francés, son tres palabras: *fantasme*, *spectre*, *fantôme* (N. del T.)]. Parecen suponer en esta medida un horizonte sobre cuyo fondo, *viendo venir* lo que viene o aparece, se aniquila, domina, suspende o amortigua la sorpresa, la im-previsibilidad del acontecimiento. Por el contrario, este adviene allí donde no hay horizonte y donde, viniendo sobre nosotros verticalmente, de muy arriba, por detrás o por debajo, no se deja dominar ni por una mirada ni por una percepción consciente en general, ni por un acto de lenguaje *performativo* (ese mismo al que a menudo se acredita que produce el acontecimiento cuando no lo hace sino a condición de "una convención legitimante" y de la autoridad institucional de un "yo puedo", "yo estoy habilitado a", etcétera). El "aparecido", en cambio, viene y aparece (ya que la singularidad *como tal* implica la repetición [*Le "revenant", lui, vient et revient*, en el original. El verbo aquí traducido como "aparece" es *revenir*, textualmente "regresar". De ahí el último comentario. (N. del T.)]) como el "quien" de un acontecimiento sin horizonte. Como la muerte misma. Pensar juntos el acontecimiento y la aparición, entonces, sería pensar en el aparecido más que en el espectro o el fantasma. (J.D.)

[31] Pienso por ejemplo en el filme *Sexto sentido*, donde se ve a un niño que se convierte en el instrumento de un terrorífico deber de compasión de los vivos para con los muertos, frente a un psiquiatra que no puede escucharlo porque ya está muerto.

J. D.: Es cierto, hoy, un poco en todas partes, la atención a cierta lógica espectral parece tomar una forma notablemente insistente. Por supuesto, esto está esencialmente ligado a la cuestión de la prótesis técnica, de la técnica en general, de la ineluctabilidad del trabajo del duelo, que no es un trabajo entre otros sino la marca sobredeterminante de todo trabajo. También tiene que ver con la imposibilidad del duelo. El duelo *debe* ser imposible. El duelo logrado es un duelo fallido. En el duelo logrado yo incorporo al muerto, me lo asimilo, me reconcilio con la muerte, y por consiguiente niego la muerte y la alteridad del otro-muerto. Por tanto soy infiel. Allí donde la introyección enduelada tiene éxito, el duelo anula al otro. Yo lo tomo sobre mí, y por consiguiente niego o delimito su alteridad infinita.[32]

Como ocurre en la integración del inmigrante, o en la asimilación del extranjero. Ese "efecto de duelo", pues, no espera la muerte. Uno no espera la muerte del otro para amortiguar su alteridad. La fidelidad me prescribe la necesidad y a la vez la imposibilidad del duelo. Me exhorta a tomar al otro en mí, a hacerlo vivir en mí, a idealizarlo, interiorizarlo, pero también a no tener éxito en el trabajo del duelo: el otro debe seguir siendo el otro. Está efectiva, actual e innegablemente muerto, pero si lo tomo en mí como una parte de mí y si, por consiguiente, "narcicizo" esa muerte del otro por un trabajo de duelo logrado, aniquilo al otro, aligero o niego su muerte. La infidelidad comienza ahí, a menos que continúe así y se siga agravando.

É. R.: Por el contrario, a mí me parece que el trabajo de duelo *logrado* no es una infidelidad. Permite investir un nuevo objeto que perpetúa el recuerdo del antiguo. Se hace mejor el duelo de las personas amadas que de las detestadas. En un caso, uno es fiel al amor hacia aquel que murió amando a otro objeto; en el otro, uno es fiel al odio introyectándolo para luego referirlo sobre otro objeto.

J. D.: Sí, pero se perpetúa el objeto amado traicionándolo, olvidándolo. Es necesario, *realmente* es necesario olvidar al muerto, como dije un día, y en el fondo es la misma transustanciación, "realmente es necesario comer".[33] La fidelidad es infiel.

[32] Jacques Derrida retoma aquí la oposición entre el término de incorporación expresado por Freud y el de introyección inventado por Sandor Ferenczi. La incorporación designa un proceso mediante el cual un sujeto hace entrar fantasmáticamente un objeto en el interior de su cuerpo, y la introyección describe la manera en que un sujeto hace entrar objetos del afuera dentro de su esfera de interés, según un mecanismo (neurótico) contrario al de la proyección (paranoico).

[33] "'Il faut bien manger', ou le calcul du sujet" (entrevista con Jean-Luc Nancy), en: *Points de suspension*, ob. cit.

É. R.: La fórmula de la "fidelidad infiel" o del "duelo logrado como duelo imposible" recuerda bien el carácter doble de la melancolía: es la fuente de la creatividad y de la destrucción a la vez. Pero también pienso en lo que dice del perdón. ¿Por qué hay que "perdonar lo imperdonable" al que no pide perdón?[34]

J. D.: No dije que *hay que* perdonar lo imperdonable, propuse analizar el concepto de perdón que heredamos. También es una cuestión de herencia. Aquí la herencia es judía, cristiana e islámica a la vez, con una fuerte reminiscencia cristiana. Dos lógicas contradictorias se disputan esa herencia. La que prevalece impone una condición: el perdón solo tiene sentido cuando el criminal pide perdón. El culpable reconoce su falta, ya está en el camino del arrepentimiento y de la transformación de sí. Ya es de algún modo otro. En este caso, el perdón se da *a cambio* del arrepentimiento y la transformación. Es un perdón *a condición*.

La segunda lógica, también presente pero menos representada, hasta "excepcional" (y hace justicia a la excepcionalidad esencial del perdón), es la de un perdón gratuito e incondicional: perdono entonces *cualquiera que sea* la actitud del culpable, aunque este no pida perdón, aunque no se arrepienta. Lo perdono *en cuanto* culpable, ahora, actualmente culpable, lo (la) perdono en cuanto es culpable, o aunque siga siéndolo. Estas dos lógicas son concurrenciales, contradictorias, pero ambas activas en el discurso de nuestra herencia. Una es predominante, lo he dicho, la segunda más discreta, poco o nada visible.

Pero en el análisis del perdón puro, así como en el de la hospitalidad pura, sostengo que el perdón puro debe perdonar a (lo) que es imperdonable. Si perdono a (lo) que es perdonable, no perdono, es demasiado fácil. Si perdono la falta (el "que") del arrepentido o al mismo arrepentido (el "quien"), perdono otra cosa u otra persona que el crimen o el criminal. Por tanto, el verdadero "sentido" del perdón es perdonar hasta lo imperdonable y hasta a quien no pide perdón. Es un análisis lógico del concepto de perdón, y de la aporía a la que este está y *debe permanecer* consagrada, para ser fiel a su vocación, a su llamado, y a la medida de su extraordinaria desmesura.

É. R.: Por lo que respecta al perdón condicional, usted tiene razón, y por otra parte la abolición de la pena de muerte obliga de algún modo a un perdón semejante, no solo para el criminal en estado de locura sino para los demás. Creo que un día realmente habrá que pensar en derogar lo que produjo la abolición: la condena a "perpetuidad perpetua", a la prisión de por vida sin retorno posible. Tal vez no haya que abolirla concretamente sino plantear la posibilidad *principista*

[34] Ese fue el tema del seminario de Jacques Derrida en la EHESS, entre 1996 y 1999. Véase "Le siècle du pardon. Entretien avec Michel Wieviorka", en: *Foi et savoir*, ob. cit.

de su abolición. Sobre todo aqueja a algunos asesinos reincidentes o sujetos a pulsiones mortíferas incontrolables, inconscientes, y que por fuerza se presumen peligrosos. Pero me parece que a partir del momento en que la pena de muerte deje de existir, este tipo de pena a perpetuidad debería ser abolida, si no de hecho, por lo menos en su principio. En todo caso, debería ser repensada. No es lo que hoy ocurre. La abolición más bien reforzó el principio de las penas perpetuas. Me pregunto si, un día, nuestra sociedad podrá enfrentarse a la idea –casi inadmisible, hasta intolerable– de que el riesgo cero no existe, que siempre existe un riesgo de reincidencia, por fuerza, aunque sea mínimo. Siempre hay un riesgo, aunque el criminal se haya convertido en *otro hombre*, tras una muy larga detención, por ejemplo, aunque haya reconocido el horror de su crimen *conscientemente*, y aunque tenga la certeza de que no volverá a cometerlo. Me parece que, para que un castigo tenga un sentido, es preciso que asuma esa idea del perdón incondicional de que usted habla.

Pienso en el proceso Eichmann.[35] ¿Se puede perdonar a Adolf Eichmann?

J. D.: La noción de perdón es ajena al orden de lo jurídico y lo político. En el curso de un proceso, muy bien puede condenarse a alguien a muerte, sin amnistía, de manera inflexible, y, por otra parte, fuera de proceso, perdonar, perdonarle su crimen. Son órdenes diferentes. Eichmann fue condenado a muerte, lo que es una excepción en la historia de Israel, país donde la pena de muerte estaba derogada en el momento del proceso. Habría mucho que decir sobre la historia del derecho en ese país, el único, que yo sepa, donde, a través de eufemismos que no engañan a nadie, la tortura fue oficialmente autorizada, en ciertas condiciones, por las más altas instancias del país.

É. R.: Sin duda, usted sabe que lo que era imperdonable para Eichmann no era matar gente sino infligirle sufrimientos inútiles. Encontramos aquí el tema de la "muerte limpia". Por eso se indignó cuando en el curso del proceso de Jerusalén algunos testigos evocaron las atrocidades cometidas por SS. Al ver el filme de Rony Brauman y Eyal Sival (*El especialista*), me impactó comprobar que la hipernormalidad de Eichmann, lo que Hannah Arendt llamó la "banalidad del mal", esa normalidad linda con la locura. En efecto, uno se estremece de espanto cuando se oye a Eichmann afirmando que condena el sistema nazi al tiempo que reivindica su juramento de fidelidad a ese mismo sistema que hizo de él el criado servil de un crimen abominable.

Contrariamente a cierta vulgata postarendtiana, no creo que Eichmann fuese un pequeño funcionario muy tranquilo, o que cualquiera pueda conver-

[35] Véase Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem* (1963), París, Gallimard, 1966. [Trad. cast.: *Eichman en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 2001].

tirse en un Eichmann o un nazi. Su "locura", es decir, su normalidad extrema, era realmente a imagen del discurso nazi, que reivindicaba la ciencia más racional, la más "normal", para poner en ejecución el crimen más espantoso, el más "fuera de las normas" por su búsqueda de absoluto (la solución final). A no dudarlo, únicamente las categorías freudianas y lacanianas permiten captar qué ocurre con esa normalidad que linda con la locura, con ese vuelco de la norma en una patología. En consecuencia, creo que el problema central de ese proceso fue la actitud del fiscal Gideon Hausner. Lejos de comprender *quién* era ese criminal, lejos de captar la significación de su discurso aberrante, pero lógico y normal, en cierto modo expulsó a Eichmann del orden de lo humano haciendo de él un monstruo, un sub-hombre, que no podía ser juzgado según la ley humana. En tales condiciones, ningún perdón era posible para ese hombre, que por otra parte no pedía perdón y se sabía condenado. Me parece que, en este caso, donde realmente uno tiene que habérselas con un responsable directo de la puesta en práctica del genocidio, hay que mantener la idea de que todo hombre, cualesquiera que sean sus actos, forma parte del orden de lo humano y no tiene que ser expulsado de él como *no humano*. La crueldad, la pulsión de destrucción, la locura de la norma, están inscriptas en el corazón del género humano. Y precisamente eso es lo polémico.

J. D.: En principio, el derecho es de institución humana. Supuestamente lo es aunque, siempre, alguna sacralidad divina comience por autorizarlo, fundarlo, en suma legitimarlo, ya se lo reconozca expresamente o no. En la lógica cristiana, no es el hombre el que perdona al hombre, solo Dios puede perdonar. El hombre pide perdón a Dios, o pide a Dios que perdone al otro. Piense en la declaración de la Iglesia cristiana de Francia ante los judíos. Pidió perdón a Dios tomando como testigo a la comunidad judía, pero no pidió perdón a los judíos, ella misma, inmediatamente. Dios es quien perdona, a él a quien se le pide. El poder de perdonar, condicional o incondicionalmente, siempre es un poder de esencia divina, incluso cuando parece ejercido por el hombre. Podría creerse lo contrario, o sea, que únicamente un ser finito puede ser lesionado, herido, hasta matado, y por tanto tener que perdonar o hacer perdonar.

Por eso la cuestión de la dimensión humana del perdón es difícil de tratar. Me costaría mucho improvisar en esto, por ejemplo para discutir, como lo hice en otra parte, las declaraciones de Wladimir Jankélévitch[36] o de Hannah Arendt al respecto. Para esta última, el perdón es una experiencia puramente humana, incluso en el caso de Cristo, a quien siempre nombra Jesús de Nazareth para recordar sus raíces terrestres, el sitio *humano* de su nacimiento como de su palabra, de la *acción de su palabra*. Lo hace precisamente en "La acción", ese

[36] Vladimir Jankélévitch, *L'imprescriptible. Pardonner? Dans l'honneur et la dignité*, París, Seuil, 1986.

capítulo de *The Human Condition* donde analiza esas dos condiciones del lazo social que serían el perdón y la promesa.[37] Hay que poder castigar y perdonar, dice ella, para que la vida social no se interrumpa. Por lo tanto, en principio, y eso me parece muy discutible, ella plantea que el perdón sólo tiene sentido allí donde puede ejercerse el derecho de castigar.[38]

É. R.: ¿No está de acuerdo con eso?

J. D.: Ella simplifica un poco las cosas, me parece. Estaría tentado a pensar que el perdón solo responde a su mera vocación, si al menos puede ocurrir que lo haga, allí donde perdona lo imperdonable y por tanto se alza por encima del derecho, más allá de toda sanción calculable. El perdón es y debe permanecer heterogéneo al espacio jurídico. Como el mismo indulto: el derecho de indulto no es un derecho entre otros. El perdón no tiene ninguna simetría, ninguna relación de complementariedad con el castigo. No tiene nada de "común", justamente, con el castigo. No lo haré aquí, pero es posible leer de muy distinta manera los textos que ella cita, y que por otra parte remiten todos a Dios, literal y explícitamente, el último poder de perdonar. Por definición, el problema no puede ser meramente antropocéntrico. En la idea del perdón hay algo transhumano. Y no se necesita a Dios para hablar de transhumano o de anhumano. Lo imposible está en pleno trabajo en la idea de un perdón incondicional, porque ese perdón que perdona lo imperdonable es un perdón imposible. *Hace lo imposible*, hace hacer y da lo imposible, perdona (lo) que no es perdonable.

[37] "Fue Jesús de Nazareth el que descubrió el papel del perdón en el campo de los *asuntos humanos*. El hecho de que haya hecho ese descubrimiento en un contexto religioso, que lo haya expresado en un lenguaje religioso, no es una razón para tomarlo menos en serio en un sentido estrictamente laico [...]. Algunos aspectos de la doctrina de Jesús que no están esencialmente ligados al mensaje cristiano y que más bien tienen su origen en la vida de la pequeña comunidad muy estrecha de los discípulos, propensos a desafiar las autoridades públicas de Israel, se cuentan ciertamente entre dichas experiencias, aunque se las haya desdeñado en virtud de su índole se supone exclusivamente religiosa", en: *La condition de l'homme moderne* (1961), París, Calmann-Lévy, 1983, pp. 304-305. El subrayado es mío. De todos los textos evangélicos (Mateo, Marcos, Lucas) que ella cita, creo que se puede extraer una lección exactamente opuesta a la de Arendt, que concluye de este modo: "En todos estos ejemplos, el poder de perdonar es ante todo un poder humano: Dios 'perdona nuestras deudas *así como* nosotros perdonamos a nuestros deudores'". El subrayado es mío. Como siempre, el "así como", el "como tal" de un "como" soporta toda la carga de la interpretación. (J.D.)

[38] "El castigo es otra posibilidad, en modo alguno contradictoria: tiene en común con el perdón que intenta poner un término a una cosa que, sin intervención, podría continuar de manera indefinida. Por lo tanto es muy significativo, es un *elemento estructural del campo de los asuntos humanos*, que los hombres sean incapaces de perdonar lo que no pueden castigar, y que sean incapaces de castigar lo que resulta imperdonable" (*ibid.*, p. 307). El subrayado es mío. Sin duda Arendt, como Jankélévitch cuando dice cosas parecidas, piensa en la *Shoah*: imperdonable, en la medida en que desborda las dimensiones de un castigo posible. (J.D.)

En consecuencia, perdonar lo imperdonable es hacer estallar la razón humana, o por lo menos el principio de razón interpretado como calculabilidad. Hace una señal hacia algo a partir de lo cual lo humano se anuncia sin inmanencia. En la idea del perdón está la de la trascendencia. Tal vez no se necesita un perdón, ni creer en la *existencia posible* de esta cosa; pero justamente, aquí se trata de la posibilidad de lo imposible, y, si se quiere hablar de esto, si uno quiere utilizar esa palabra de manera consecuente, hay que admitir que perdonar lo imperdonable es realizar un gesto que no es ya a la medida de la inmanencia humana. De aquí proviene el origen de la religión. A partir de esa idea de lo imposible, de ese "deseo" o de ese "pensamiento" del perdón, de ese pensamiento de lo incognoscible y lo transfenomenal, también puede intentarse una génesis de lo religioso.

É. R.: ¿No piensa que lo que aquí convocamos, sin nombrarlo, es la herencia judeocristiana, para hacer contrapeso, por un lado al cientificismo, a cierto ateísmo y a la globalización, que limitan lo humano a una suerte de positividad militante, y por el otro al peligro de las sectas y al discurso irracional (por ejemplo de las sectas o incluso del integrismo), que pretenden aportarle una nueva espiritualidad?

J. D.: No sabría responder aquí de manera sencilla. Yo persigo lo más lejos posible la necesidad de un discurso hiperateológico, pero al mismo tiempo no dejo de meditar la cultura abrahámica (judía, cristiana, islámica),[39] sin el menor deseo de destruirla o descalificarla. Para explicar, si no justificar, ese doble gesto, y que a pesar de la apariencia sigue siendo el mismo, dividido e indivisible a la vez, necesitaría leer, escribir o reescribir todo cuanto ya he escrito. Para limitarme aquí a una sola frase, digamos esto: desde hace algunos años, en numerosos textos (por ejemplo, pero no solamente, en *Le toucher. Jean-Luc Nancy*), yo recuerdo que hay orígenes *literalmente* luteranos en esta deconstrucción heideggeriana (*Destruktion*) que pasé mi vida cuestionando, precisamente como una de esas herencias de que hablamos, herencias por recibir, socavar, discutir, filtrar, transformar, fielmente infielmente.[40]

Y bien, lo que me importa, desde siempre, sería una deconstrucción de *esta* deconstrucción, de este "paisaje" cristiano de la deconstrucción. Hay que *pa-*

[39] Al respecto, remítase a nuestro capítulo 9: "Elogio del psicoanálisis".

[40] "Jamás olvidemos la memoria cristiana, en verdad luterana, de la deconstrucción heideggeriana (la *Destruktion* fue ante todo la *destructio* de un Lutero preocupado por reactivar el sentido originario de los Evangelios deconstruyendo los sedimentos teológicos). Jamás lo olvidemos, si no se quiere mezclar todas las 'deconstrucciones' de este tiempo y del mundo. [...] Una 'deconstrucción del cristianismo', si alguna vez es posible, debería comenzar por desprenderse de una tradición cristiana de la *destructio*", Jacques Derrida, *Le toucher. Jean-Luc Nancy*, ob. cit., p. 74.

sar por ese lugar. ¿Es posible hacerlo? ¿Contentarse con pasar? ¿Qué quiere decir "pasar"? ¿Superar? ¿Marcar el paso? ¿Puede ese paso no ser *marcado* para siempre? Jamás se *podrá*, ese es el destino de la herencia, jamás se *debería* querer evitar el haber sido puesto en un mal paso. Hasta ponerse uno mismo. Ya no funcionaría, nada funcionaría ya de otro modo.

9. Elogio del psicoanálisis

ÉLISABETH ROUDINESCO: Ahora vamos a encarar lo que fue nuestra referencia común a todo lo largo de este diálogo, y mucho más allá: el psicoanálisis. Pronuncio esta palabra y de inmediato pienso en la hermosa idea de Sandor Ferenczi, que quería fundar una Sociedad de amigos del psicoanálisis, que reuniría a escritores, artistas, filósofos o juristas interesados en esta disciplina.[1] El proyecto, por otra parte, le había sido inspirado por Freud, que, en la Sociedad psicológica del miércoles, fundada en Viena a comienzos de siglo, se había rodeado de intelectuales. Él consideraba que el psicoanálisis en ningún caso debía ser propiedad de una corporación de profesionales.

En 1964, Lacan retomó esta idea al fundar la Escuela Freudiana de París (EFP, 1964-1980) que iba a recibir a miembros no psicoanalistas. Cuando yo entré, en 1969, todavía no había sido analizada.[2] Gracias a mi madre, Jenny Aubry, miembro fundador de dicha escuela, y amiga cercana de Lacan, por otra parte me beneficiaba con un status particular en ese medio: desde mi infancia estuve inmersa en la cultura de ese movimiento.

Su vida y su obra están marcadas por el psicoanálisis. Su mujer, Marguerite Derrida, es psicoanalista y traductora de algunos textos de Melanie Klein; uno de sus grandes amigos, Nicolas Abraham,[3] era psicoanalista y le presentó a René Major, hace más de treinta años. A su lado, usted interpretó un papel importante en la historia del psicoanálisis en Francia. Yo misma me volví a "cruzar" con usted, si puedo decir, gracias a él, a partir de 1977. En esa época, inspirándose en su trabajo, él "deconstruía" los dogmas y las rigideces del pensamiento psicoanalítico dominante, reuniendo en un espacio llamado Confrontación a toda la juventud psicoanalítica de Francia, una juventud con *ganas* de una institución, y de la cual yo formaba parte, una juventud confrontada por un lado a la burocracia de las sociedades de la IPA y por el otro a la agonía del último gran maestro vivo del psicoanálisis: Jacques Lacan.

[1] Sigmund Freud, Sandor Ferenczi, *Correspondance, 1920-1933, Les années douloureuses*, t. III, París, Calmann-Lévy, 2000.

[2] Véase Élisabeth Roudinesco, *Généalogies*, ob. cit.

[3] Véase Nicolas Abraham y Maria Tork, *Cryptonymie. Le verbier de l'homme aux loups*, precedido de *Fors*, por Jacques Derrida, París, Aubier-Flammarion, 1976.

Mucho le debo a René Major, que me alentó a escribir la historia del psicoanálisis en este país y que siempre supo encarnar un espíritu de resistencia y tolerancia en el seno del psicoanálisis: sobre todo en su lucha contra todas las formas de colaboración o de complicidad, pasadas o presentes, de los psicoanalistas con el nazismo, la tortura, las dictaduras.[4]

Figura moral de la comunidad freudiana internacional, Major siempre reivindicó su deuda teórica para con usted,[5] y usted lo apoyó en ese combate, donde yo lo conocí, y que, en julio de 2000, dio lugar a la realización de los Estados generales del psicoanálisis (EGP).[6]

JACQUES DERRIDA: Me gusta la expresión "amigo del psicoanálisis". Habla de la libertad de una alianza, un compromiso sin status institucional. El amigo mantiene la reserva o la distancia necesarias para la crítica, la discusión, el cuestionamiento recíproco, a veces el más radical. Pero como la amistad, este compromiso de la propia existencia, el compromiso en el corazón de la experiencia, de la experiencia de pensamiento y de la experiencia a secas, supone una aprobación irreversible, el "sí" concedido a la existencia o al acontecimiento, no solo de algo (el psicoanálisis) sino de aquellos y aquellas cuyo deseo pensante habrá marcado su origen e historia. Y también pagado su precio.

En una palabra, ese "sí" de la amistad supone la certeza de que el psicoanálisis sigue siendo un acontecimiento histórico imborrable, la certeza de que es *algo bueno*, y que debe ser amado, sostenido, allí mismo donde, es mi caso, nunca se lo practicó en una institución, ni como analizado ni como analista, y allá mismo donde se cultivan las cuestiones más graves para con un gran número de fenómenos llamados "psicoanalíticos", ya se trate de teoría, de institución, derecho, ética o política. El "amigo" saluda una suerte de revolución freudiana, presume que ya ha señalado y debería seguir señalando, siempre de otra manera, el espacio en el que habitamos, pensamos, trabajamos, escribimos, enseñamos, etcétera. Por supuesto, no la sorprenderé diciéndole que car-

[4] René Major fue el primero que hizo conocer en Francia los trabajos alemanes sobre las relaciones que el psicoanálisis había mantenido con el nazismo. Véase sobre todo *Les années brunes. La psychanalyse sous le IIIe. Reich*, textos traducidos y presentados por Jean-Luc Evard, París, Confrontation, 1984. En 1997 hizo traducir al francés el libro de Helena Besserman Vianna, que hacía pública la colaboración de algunos psicoanalistas brasileños con la dictadura en 1973, así como el papel ambiguo del psicoanalista francés Serge Lebovici (1915-2000), presidente de la IPA en esa fecha. Véase Helena Besserman Vianna, *Politique de la psychanalyse face à la dictature et à la torture. N'en parlez à personne*, acompañado de "Préface et lettre ouverte", por René Major, París, L'Harmattan, 1997.

[5] René Major, *Au commencement. La vie la mort*, París, Galilée, 1999, y *Lacan avec Derrida. L'analyse désistentielle* (1991), París, Flammarion, col. "Champs", 2001.

[6] Los EGP reunieron a mil participantes provenientes de 33 países en París en el gran anfiteatro de la Sorbona. En esa ocasión, Jacques Derrida y el jurista chileno Armando Uribe dictaron sendas conferencias.

go implícitamente esa palabra, amistad, con todas las inquietudes, preguntas, afirmaciones, mutaciones incluso que están en pleno trabajo en mi libro *Políticas de la amistad*, que, a su vez, supone cierta "herencia" psicoanalítica sin la cual no hubiera sido posible (principalmente en su deconstrucción del privilegio fraternal) pero que tampoco escatima, sobre todo en uno de sus capítulos, a Freud y algunos de sus discípulos (aquí Jung o Ferenczi), ni más que nada la interpretación psicoanalítica de la herencia y de las generaciones "*hasta ahora*".[7] Cierto "hasta ahora" marca al mismo tiempo el umbral y el límite de la amistad de que hablamos, la del "amigo del psicoanálisis". Por difícil y contradictorio que parezca, el amigo, en nombre del propio psicoanálisis, puede considerar que el psicoanálisis se realizó sin haberse realizado todavía: "hasta ahora". ¿Qué quiere decir "hasta ahora"? Esa es la cuestión.

El amigo, pues, también es aquel que mantiene su vigilancia y que la ejerce a cierta distancia. Siempre regulable, desplazable. El amigo del psicoanálisis no pertenece a la corporación pero reivindica el derecho, cuando no el deber, de decir la verdad a los que trabajan o sufren en el interior del cuerpo de la corporación. El derecho, cuando no el deber, decía. Hay que estar más atento que nunca a esa frontera porosa, permeable, inestable que asegura y prohíbe a la vez el pasaje entre el psicoanálisis y el derecho, todas las cuestiones de derecho. Usted sabe que hoy esa frontera está sometida a una gran turbulencia. El "amigo" es aquel que aprueba, asiente, afirma la necesidad imborrable del psicoanálisis, es decir, ante todo, de su por-venir, pero que también se interesa en la índole problemática, en ocasiones artificial, artefáctica, por tanto deconstructible y perfectible de las relaciones entre el psicoanálisis y su derecho, como entre la teoría y la práctica, entre la necesidad de saber y su inscripción institucional, entre el espacio público del psicoanálisis y la originalidad absoluta de su espacio "secreto", irreductible a toda "publicidad", más allá incluso de lo que se reconoce y legitima corrientemente bajo el concepto de "secreto profesional" (médico, judicial, etcétera). Lejos de autorizarlo todo, este otro "secreto", con un rigor por lo menos igual, requiere otra ética, otro derecho, otra política. En suma, otra ley (del otro, por supuesto, otra heteronomía).

[7] Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, ob. cit. En el capítulo al que nos referimos ("Por primera vez en la historia de la humanidad", palabras extraídas de una carta de Ferenczi a Freud), se lee por ejemplo esto: "[...] dirige al padre que tomaremos muy en serio, a pesar de la carcajada terminable interminable que nos sacudirá hasta el fin, mientras nos digamos, al leer una carta semejante (por ejemplo), que realmente, si algo no le ocurrió, *hasta ahora*, al psicoanálisis, en verdad es el psicoanálisis, y que sin duda no le ocurrirá jamás, sobre todo en la cadena de las generaciones de sus padres fundadores, a menos que no haya ocurrido ya en ese no-acontecimiento, y que sea eso mismo, el acontecimiento de ese no-acontecimiento, lo que acaso nos haga falta tratar de pensar, de vivir, finalmente de confesar" (p. 311). (J.D.)

É. R.: Usted mantuvo una relación muy personal con el texto freudiano. Pienso sobre todo en su conferencia de 1966, "Freud y la escena de la escritura", y en la entrevista radiofónica con Jean Birnbaum en la cual evoca la legitimidad de su lectura de Freud: "Estoy dispuesto a aceptar la hipótesis de que si uno no está analizado, nada es posible". De ese modo respondía a algunos profesionales del psicoanálisis, a los que calificaré de "religiosos", y que consideran que únicamente los psicoanalistas o aquellos que fueron analizados están habilitados a leer las obras del cuerpo psicoanalítico. Una lectura transferencial, en cierto modo, reservada para iniciados. De ninguna manera comparto esa opinión, y por su parte usted respondió: "Yo también me enfrento con gente que sufre, y en ocasiones pienso que soy más analista que aquellos que son pagados para serlo".[8]

En cuanto a Lacan, usted lo conoció y leyó su obra, contrariamente a otros intelectuales del período anterior al suyo, que lo conocieron pero no tuvieron la misma cercanía con su obra. Pienso en Georges Bataille, Maurice Merleau-Ponty, Claude Lévi-Strauss, Roman Jakobson. Ellos fueron amigos de Lacan pero consideraban que su enseñanza era demasiado hermética. Hay que decir que antes de la publicación de los *Escritos* en 1966, esa enseñanza solo era conocida de manera fragmentaria por transcripciones dactilografiadas o artículos publicados en revistas especializadas y difícilmente accesibles. Por mi parte, y cuando por intermedio de mi madre conocía muy bien a Lacan desde los 9 años, solo comprendí la importancia de su pensamiento con la publicación de los *Escritos*, en una época en que era estudiante de lingüística en la Sorbona.

Lacan padeció la incomprensión de sus amigos,[9] que no lo leían. Por eso, desconoció la importancia de los filósofos de la generación de usted que se pusieron a leer su obra más tarde, entre 1964 y 1970. Me acuerdo que en esa época se había vuelto bastante intolerante, como por otra parte usted lo recuerda en su conferencia del coloquio *Lacan con los filósofos*, y como me lo confió en 1986.[10]

J. D.: Yo había leído a Freud de manera muy fragmentaria, insuficiente, convencional, y a Lacan de manera todavía más espaciada, apenas preliminar, en el momento en que, entre 1964 y 1965, se instaló la "matriz", si puedo decir, de *De la gramatología*, que luego condicionó todo mi trabajo.

[8] *Les chemins de la connaissance*, entrevista con Jean Birnbaum, France Culture, 24 de marzo de 2000. Jacques Derrida, "Freud et la scène de l'écriture", en: *L'écriture et la différence*, ob. cit. Conferencia dictada en 1966 en la Sociedad Psicoanalítica de París, a invitación de André Green.

[9] Véase Élisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, ob. cit.

[10] Véase "Pour l'amour de Lacan", en: *Résistances*, ob. cit. A propósito del coloquio *Lacan con los filósofos*, remítase a la continuación de este diálogo.

Pero primero, y ya que usted me invita, me gustaría decir unas palabras sobre Lacan. En el momento en que escribí *De la gramatología* no conocía a Lacan. Había recorrido superficialmente "La instancia de la letra en el inconsciente" y parcialmente, creo, "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis".[11] De 1963 a 1965 elaboré la problemática de la huella, que ordenaba una deconstrucción del logocentrismo y el falocentrismo. Fue entonces cuando comencé a percibir y analizar la deuda de Freud para con la metafísica. Si el psicoanálisis es impensable fuera de esta tradición filosófica, ésta posibilita el psicoanálisis pero al mismo tiempo la limita. En suma, como a menudo ocurre, y sin duda siempre, X imposibilita a Y en el mismo momento en que lo hace posible.

Hasta 1965 aún no había tenido en cuenta la necesidad del psicoanálisis en mi trabajo filosófico. A partir de *De la gramatología* sentí la necesidad propiamente *deconstructiva* de cuestionar la primacía del presente, de la presencia plena, y a partir de entonces también de la presencia en sí y de la conciencia, y por tanto de poner en práctica los recursos del psicoanálisis. Por supuesto, hasta entonces, no era totalmente virgen o ignorante, pero mi conocimiento del psicoanálisis no estaba integrado en derecho y en teoría, ni siquiera estaba realmente articulado a mi "propia" problemática.

Sin embargo, lo que todavía no aparecía se anunciaba ya en "línea de puntos". La problemática de la huella, gran principio de discusión, palanca estratégica de la deconstrucción, era indispensable situarla adentro y en el borde del psicoanálisis. En *De la gramatología* y sobre todo en *La diferancia* yo trataba de ubicar, por lo menos, la necesidad de reinterpretar cierta estela de Nietzsche y de Freud. La cuestión de la *différance*, o de la huella, no es pensable a partir de la conciencia de sí o de la presencia en sí, ni en general de la plena presencia del presente. Yo sentía claramente que, en Freud, había en reserva una poderosa reflexión sobre la huella y la escritura. Y también sobre el tiempo. Supongo que otros también fueron sensibles a esta proximidad entre mi discurso y el psicoanálisis. Invitado por André Green a dar una conferencia en la Sociedad Psicoanalítica de París, escribí ese ensayo sobre la "Pizarra mágica" que primero fue recibido, y aplaudido, si la memoria no me falla, en *Tel Quel*.[12] Ya ve, en esta única frase acabo de nombrar y dejar en suspenso no sé cuántos hilos históricos, toda una telaraña de malentendidos que entonces comenzaban a tejerse, hasta a tramarse. De nunca acabar. (Dejo aquí en suspenso, o en

[11] Estas dos conferencias de Lacan figuran en los *Écrits*, ob. cit.

[12] Jacques Derrida, "Freud et la scène de l'écriture", ob. cit. En esta conferencia, Jacques Derrida comenta un artículo de Freud de 1925, "Nota sobre la 'Pizarra mágica'" (*Wunderblock*), donde Freud compara la pizarra de celuloide que acaba de ser comercializada con el nombre de "pizarra mágica" con el aparato psíquico. Sobre esta pizarra, la escritura puede ser borrada pero la *huella* de la escritura queda impresa. Sigmund Freud, OC, XVII, París, PUF, 1992, pp. 137-143.

reserva, todo un trabajo de archivo, de historia y de sociología, de las ideas y los hombres. Todo esto está publicado y es accesible a quien quiere leer y tiene los medios para hacerlo.)[13]

Fue entonces –a grandes rasgos de 1968 a 1971– cuando me puse a leer tal o cual texto de Lacan y a descubrir en ellos tantas cosas apasionantes como lugares de resistencia o residuos de metafísica. Desde entonces me expliqué abundantemente, ya se trate de cierta concepción de la "palabra verdadera" o de la "palabra plena", como de una "lógica del significante" o de la referencia a Heidegger. Luego de eso, y sin querer reducir el trabajo de Lacan al famoso "Seminario sobre la carta robada", propuse lo que podría llamarse un análisis de éste, en 1975, en el texto titulado *Le facteur de la verité*,*[14] que dio lugar, usted lo sabe, a muchos debates y publicaciones, sobre todo en los Estados Unidos. Que yo sepa, nunca hubo ninguna respuesta pública de Lacan o de sus allegados.

Regreso a Freud: mi preocupación era encontrar, en una "lógica del inconsciente" (pero nunca hice mía esta expresión), con qué sostener un discurso cuya necesidad yo sentía, desde otro lugar, según otra actitud. Se trataba de los motivos de la retroactividad, el retraso o la *différance* "originaria", de todo cuanto arruinaba o amenazaba la autoridad fenomenológica absoluta del "presente vivo" en el movimiento de la temporalización y la constitución del ego o el alter-ego, de la presentación del sentido, de la vida y del presente en la fenomenología, que entonces era para mí como el elemento mismo del pensamiento y el discurso, incluso si mi relación con la fenomenología husserliana también era el sitio privilegiado de las cuestiones deconstructivas.

Pero el "amigo del psicoanálisis" permanecía alerta, frente a tantos esquemas metafísicos que se hallaban en marcha en los proyectos freudiano o lacaniano. Doble gesto, entonces, siempre: marcar o remarcar en Freud un recurso que todavía no había sido leído, me parece, como yo entendía que debía hacerse, pero al mismo tiempo someter el "texto" Freud (teoría e institución) a una lectura deconstructiva. Como ningún texto es nunca homogéneo (esto se convirtió para mí en una suerte de axioma categórico, el manifiesto de todas mis interpretaciones), puede ser legítimo, hasta es siempre necesario

[13] Acerca de esta historia, remítase en particular a Élisabeth Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, t. II, ob. cit.

* "El factor de la verdad", en español. *Facteur* significa tanto *factor* como *cartero*. (N. del T.)

[14] Jacques Derrida, *La carte postale*, ob. cit., pp. 441-524. Es en este famoso artículo donde Jacques Derrida critica la concepción lacaniana del significante según la cual una carta siempre llega a destino. El Seminario de Lacan sobre el cuento de Edgar Poe, "La carta robada", abre los *Écrits*, ob. cit. Véanse al respecto Élisabeth Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, t. II, ob. cit., y "Du tout", entrevista entre Jacques Derrida y René Major (1978), en *La carte postale*, ob. cit., pp. 527-549. La problemática de la carta robada fue retomada en muchas publicaciones en Francia y los Estados Unidos.

hacer una lectura dividida, diferenciada, hasta en apariencia contradictoria. Activa, interpretativa, performativa, firmada, esa lectura debe y no puede dejar de ser la invención de una reescritura.

É. R.: No se metió de lleno con los grandes textos metapsicológicos de Freud. Lo encaró ya sea a través de las obras llamadas especulativas (*Más allá del principio del placer*, por ejemplo) o de los textos marginales: aquellos sobre "lo ominoso" o la telepatía, por ejemplo.[15]

J. D.: Siempre hice eso, y no solamente en el caso de Freud.

É. R.: En lo que él llamaba la metapsicología, Freud veía un medio de sacar al psicoanálisis de la psicología y evitar que se afiliase a la filosofía. Al no lograr hacer entrar al psicoanálisis en el campo de las ciencias de la naturaleza, inventó la metapsicología,[16] es decir, un modelo especulativo, para inscribirlo en el cruzamiento de las ciencias de la naturaleza y de la reflexión especulativa. De aquí proviene la idea de traducir la metafísica en una metapsicología, es decir, renunciar al conocimiento del ser por el de los procesos inconscientes.

Me impacta ver que su desarrollo se relaciona con un movimiento de retorno, que se encuentra a fines del siglo XIX, y sobre todo en Nietzsche, con los presocráticos, con esos viejos filósofos griegos para quienes la naturaleza estaba atravesada de grandes mitos. Usted mismo trabajó esta cuestión muchas veces. A menudo Freud rinde homenaje a Empédocles, y si en ocasiones ubica el discurso filosófico en la categoría de la paranoia, también lo convierte en el paradigma de un alto grado de civilización. En *Moisés y el monoteísmo*[17] compara la filosofía con el monoteísmo. ¿Por qué no tomó como objeto de reflexión la noción misma de metapsicología?

J. D.: La gran conceptualidad freudiana fue sin duda necesaria, estoy de acuerdo. Necesaria para romper con la psicología en un contexto determinado de la historia de las ciencias. Pero me pregunto si ese aparato conceptual sobrevirá

[15] Jacques Derrida, "Télépathie" (1981), en: *Psyché*, ob. cit., pp. 237-271.

[16] Hoy se agrupan bajo el nombre de escritos metapsicológicos *Bosquejo de una psicología científica* (1895), el séptimo capítulo de *La interpretación de los sueños* (1900), "Introducción al narcisismo" (1914), *Más allá del principio del placer* (1920), *El yo y el ello* (1923), *Compendio de psicoanálisis* (1940). A los que se añaden las cinco exposiciones de metapsicología redactadas entre 1915 y 1917: "Pulsiones y destino de las pulsiones", "La represión", "El inconsciente", "Complemento metapsicológico a la doctrina del sueño", "Duelo y melancolía". Para el análisis de dichas obras y dichos términos, véase Élisabeth Roudinesco y Michel Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, ob. cit.

[17] Sigmund Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, ob. cit. [Trad. cast.: *Moisés y la religión monoteísta*, Madrid, Alianza, 2001].

mucho tiempo. Acaso me equivoque, pero el ello, el yo, el superyó, el yo ideal, el ideal del yo, el proceso secundario y el primario de la represión, etc. –en una palabra las grandes máquinas freudianas (¡incluido el concepto y la palabra de inconsciente!)– a mi manera de ver no son sino armas provisorias, hasta herramientas retóricas caseras contra una filosofía de la conciencia, de la intencionalidad transparente y plenamente responsable. No creo mucho en su porvenir. No pienso que una metapsicología pueda resistir mucho tiempo al examen. Casi ya no se habla más.

En Freud, prefiero los análisis parciales, regionales, menores, los vistazos más aventurados. En ocasiones, por lo menos virtualmente, esas brechas reorganizan todo el campo del saber. Como siempre, hay que estar dispuesto a internarse, y poder devolverles su potencia revolucionaria. Potencia invencible. Finalmente, cualesquiera que sean las desigualdades de desarrollo, las inconclusiones "científicas", las presuposiciones filosóficas, esa potencia radica siempre en la reafirmación de una razón "sin coartadas" teológicas o metafísicas. Esta reafirmación de la razón puede ir contra cierto estado o cierto concepto histórico de la razón,[18] y esta potencia puede dar que pensar más allá incluso del "poder" y de la "pulsión de poder" identificada por Freud, y por tanto de la pulsión de soberanía.[19]

Pero el objetivo mismo, bien digo el *objetivo* de la revolución psicoanalítica, es el único que no descansa, no se refugia, en principio, en lo que yo llamo una *coartada* teológica o humanista. Por eso puede parecer terrorífica, terriblemente cruel, despiadada. Incluso a los psicoanalistas, incluso a aquellos que, de ambos lados del diván, hacen más o menos como que confían en el psicoanálisis.[20] Todos las filosofías, las metafísicas, las teologías, las ciencias del hombre terminan por recurrir, en el desarrollo de su pensamiento o de su saber, a una *coartada* semejante.[21]

[18] Sobre la razón y el psicoanálisis, sobre la razón *del* psicoanálisis, véase Jacques Derrida "Let us not forget Psychoanalysis", en: *The Oxford Literary Review*, vol. 12, núm. 1-2, 1990. Este texto constituye la introducción a una conferencia de René Major dictada en la Sorbona, "La raison depuis l'inconscient" (16 de diciembre de 1988). Véase René Major, *Lacan avec Derrida*, ob. cit., p. II. La cuestión era protestar contra la acusación de irracionalismo dirigida a un psicoanálisis que sería infiel a las Luces: "como si, finalmente, volviera a ser legítimo acusar de oscuridad o irracionalismo a cualquiera que complica un poco las cosas al interrogarse sobre la razón de la razón, sobre la historia del principio de razón o sobre el acontecimiento, acaso traumático, constituido por algo así como el psicoanálisis en la relación consigo de la razón". (J.D.)

[19] Véase Jacques Derrida, *États d'âme de la psychanalyse*, ob. cit.

[20] Sobre la "función autoinmunitaria" puesta en práctica en todas partes, y en particular en el psicoanálisis, véase *Foi et savoir*, ob. cit., y *États d'âme*..., ob. cit., p. 20. Esta página está precedida de algunas reservas del tipo: "En consecuencia, no estoy seguro, a tal punto, de ser totalmente de los suyos aunque, por un lado, esté orgulloso de reivindicarlo compartiendo su inquietud" (p. 19). (J.D.)

[21] "El único discurso que hoy pueda reivindicar la cosa de la crueldad psíquica como asunto *propio* sería realmente lo que, desde hace poco más o menos un siglo, se llama el psicoanálisis. [...]

Entre los gestos que me convencieron, en verdad sedujeron, está esa indispensable audacia del pensamiento, lo que no vacilo en llamar su coraje: aquí eso consiste en escribir, inscribir, firmar, en nombre de un saber sin coartadas (y por ende el más "positivo"), "ficciones" teóricas. Así se reconocen dos cosas a la vez: *por un lado*, la irreductible necesidad de la estratagema, de la transacción, de la negociación en el saber, en el teorema, en la *posición* de la verdad, en su demostración, en su "hacer saber" o su "dar a entender", y, *por otro lado*, la deuda de toda *posición* teórica (pero también jurídica, ética, política), para con un poder performativo estructurado por la *ficción*, por una invención figural. Pues la convención que garantiza todo performativo inscribe en ella misma el crédito concedido a una ficción. Por ejemplo en los momentos más "especulativos" de *Más allá del principio del placer*, texto hacia el cual volví tan a menudo (y aun hace muy poco, en los Estados generales del psicoanálisis, hacia un más allá de su más allá, hacia un más allá de la pulsión de muerte, de destrucción y de crueldad),[22] puede mostrarse –y el propio Freud lo dice– que la oposición entre el principio de realidad y el principio del placer, con su consecuencia ilimitada, es una ficción teórica. Hay muchas otras en el discurso de Freud.

El "amigo del psicoanálisis", en mí, desconfía no del saber positivo sino del positivismo y la sustancialización de instancias metafísicas o metapsicológicas. Las grandes entidades (yo, ello, superyó, etc.), pero también las grandes "oposiciones" conceptuales, demasiado sólidas, y en consecuencia tan precarias, que siguieron a las de Freud, como por ejemplo lo real, lo imaginario y lo simbólico, etc., "la introyección" y "la incorporación", a mi juicio son llevadas (y más de una vez traté de demostrarlo) por la ineluctable necesidad de alguna "*différance*" que borre o desplace sus fronteras. Que en todo caso las prive de todo rigor. Jamás estoy dispuesto a seguir a Freud y a los suyos en el funcionamiento de sus grandes máquinas teóricas, en su funcionalización.

É. R.: En mi opinión, por el contrario, hay que tener en cuenta el corte efectuado por Freud y seguir trabajando *con* la metapsicología. Porque si se cede respecto de lo que usted llama las grandes máquinas teóricas, se corre el riesgo de liquidar el principio mismo de la "subversión" freudiana, de su innovación, y de volver a viejas nociones de inconsciente (cerebral, neuronal, cognoscitivo, subliminal, etc.),[23] históricamente muy interesantes, pero de una enorme po-

Pero 'psicoanálisis' sería el nombre de aquello que, sin coartadas teológicas u otras, se volvería hacia lo que la crueldad psíquica tendría de más *propio*. Para mí, el psicoanálisis, si me permiten esta otra confidencia, sería el otro nombre de 'sin coartadas'. La confesión de un 'sin coartadas'. Si fuera posible" (*ibid.*, pp. 12-13). (J.D.)

[22] Véanse en particular las conclusiones de *États d'âme*... alrededor de un "incondicional sin soberanía", "más allá de la economía de lo posible", ob. cit., p. 82 y ss. Véase también *La carte postale*, ob. cit.

[23] Véase Élisabeth Roudinesco, *Pourquoi la psychanalyse?*, ob. cit.

breza frente a la potencia inventiva del sistema freudiano, que engendró una riqueza interpretativa que no se encuentra en ninguna otra parte. Tengo la impresión de que en filosofía uno se enfrenta mucho menos con tal riesgo de regresión. Hay una fragilidad específica del psicoanálisis que radica en su mismo objeto: el inconsciente, en el sentido freudiano, siempre puede ser evitado, refutado, considerado "peligroso" y por tanto desterrado de la conciencia y de la razón, etcétera. De aquí proviene la necesidad, para mantener la creatividad, de volver incesantemente al gesto original de Freud contra los dogmas que el propio psicoanálisis suscita cuando pretende "superar" a Freud, o sea, "enterrarlo"...

J. D.: Sin duda. Pero la especificidad del combate llevado a cabo por Freud todavía está pendiente. Desde un punto de vista histórico, comprendo perfectamente que se pueda justificar la "construcción" del discurso freudiano. Pero a condición de saber que el campo en el cual trabajó no es ya el nuestro. Algunos elementos perduran, pero no convertiré al "inconsciente" y a las instancias de la segunda tópica en conceptos científicos y científicamente seguros.[24] Estoy de acuerdo en citarlos y utilizarlos en situaciones estratégicamente definidas, pero no creo en su valor, en su alcance más allá de este campo de batalla. En lo sucesivo se necesitan otras "ficciones teóricas". No se trata de una respuesta relativista u oportunista de mi parte. Por el contrario, es una preocupación de verdad científica y una lección extraída de la historia de las ciencias, de la vida o el progreso de las comunidades científicas que también son comunidades "productivas", "performativas", interpretativas.

Un día, lo mejor de la herencia psicoanalítica podrá sobrevivir sin la metapsicología, y tal vez incluso sin ninguno de los conceptos que acabo de nombrar. De aquí proviene una dificultad estratégica, en ocasiones perturbadora y angustiante. Al decir esto, en efecto, siempre se corre el riesgo de ir en ayuda de aquellos que querrían "liquidar" el psicoanálisis. No quiero decir que la obra de Freud sería "superada", pero me gustaría poder decir lo que estoy diciendo sin inferir que la batalla ha terminado.

É. R.: Usted no escribió "Espectros de Freud", pero estoy convencida de que *Espectros de Marx* es un libro profundamente freudiano, más freudiano, sin duda alguna, que todos los textos que escribió explícitamente sobre el psicoanálisis. Así como estoy segura de que hay que hacer vivir el espíritu de la

[24] Sobre la definición de los grandes conceptos de la segunda tópica, remítase a Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, ob. cit., [Trad. cast.: *Diccionario de psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, 1996] y a Élisabeth Roudinesco y Michel Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, ob. cit.

Revolución, o el deseo de revolución, más allá del fracaso del comunismo, del mismo modo me interrogo acerca de la manera de hacer vivir el espíritu de una subversión freudiana, precisamente porque el psicoanálisis, en cuanto cura y práctica terapéutica, no fracasó de la misma manera que el comunismo, se diga lo que se diga. Sin embargo, a pesar de su fuerza clínica, el psicoanálisis se encerró, por la esclerosis de sus instituciones –cuya utilidad no discuto– en cierto academicismo, y estoy persuadida de que la creatividad le vendrá del exterior, a través de trabajos como los suyos o los de literatos, historiadores, escritores y acaso científicos, si renuncian a querer encerrar esta disciplina en el gheto de un experimentalismo de la prueba, de la contabilidad o de la medida que en ningún caso puede convenirle.

Personalmente, me encuentro en una situación bien extraña de exterioridad e interioridad. Soy "hija del psicoanálisis", como dije, por mis orígenes y mi formación, pero me siento cada vez más en posición de "amiga", debido a la dicotomía que se instauró entre la práctica clínica, interna al medio, y la producción intelectual con que me vinculo y que se hace en el exterior. Realmente un día habrá que llevar a cabo una unión entre la fuerza clínica real, representada por los profesionales anónimos y los pacientes, y la potencia creadora de la reflexión teórica, que se expresa cada vez más en el exterior de la comunidad freudiana.

J. D.: Un solo punto de desacuerdo, tal vez: la filosofía conoce argumentos y desafíos por lo menos análogos. No se deconstruye simplemente progresando, sin riesgos. Siempre hay que reafirmar algo del pasado para evitar una recaída aún peor. Los problemas estratégicos, por tanto, son igualmente esenciales, y siempre inevitables en filosofía. Un concepto, una frase, un discurso, una argumentación filosóficos, siempre son *también* estratagemas.

Usted tiene razón al comparar esos dos "avisos fúnebres" prematuros, esas dos supuestas muertes, la de Marx y la de Freud. Dan fe de la misma compulsión a enterrar vivos a los aguafiestas molestos e internarse en un duelo imposible. Pero las supervivencias de esos dos "muertos" no son simétricas. Una afecta a la totalidad del campo geopolítico de la historia mundial, la otra solo extiende la sombra de su medio luto a los Estados llamados de derecho, a las democracias europeas, judeocristianas, como se dice demasiado rápido, y no abrahámicas, en este caso, ya que, en su conjunto –enorme problema que evoco en *États d'ame de la psychanalyse*– el Islam permaneció inaccesible al psicoanálisis.

Usted me preguntaba cómo mantener la virtud subversiva de Freud. Yo trato de hacerlo, como usted dijo, tanto en textos consagrados al psicoanálisis como en los otros. La urgencia, hoy, ¿no es llevar al psicoanálisis a campos donde hasta ahora no estuvo presente, o activo?

Una vez más, no son las tesis freudianas las que más cuentan, a mi entender, sino más bien la manera en que Freud nos ayudó a cuestionar un gran número de cosas referentes a la ley, el derecho, la religión, la autoridad patriarcal, etcétera. Gracias al impulso del *saque* freudiano, por ejemplo se puede relanzar la cuestión de la responsabilidad: en lugar de un sujeto consciente de sí mismo, que responde soberanamente de sí mismo ante la ley, puede instalarse la idea de un "sujeto" dividido, diferenciado, que no esté reducido a una intencionalidad consciente y egológica. Y de un "sujeto" que instala progresiva, laboriosa, siempre imperfectamente, las condiciones *estabilizadas* –es decir, no naturales, esencialmente y para siempre *inestables*– de su autonomía: sobre el fondo inagotable e invencible de una heteronomía. Freud nos ayuda a cuestionar las tranquilas seguridades de la responsabilidad. En el seminario titulado "Cuestiones de responsabilidad" que dicto desde hace doce años, trato acerca de cuestiones como el testimonio, el secreto, la hospitalidad, el perdón y ahora la pena de muerte. Trato de ver lo que pueden querer decir términos como "responder ante", "responder a" "responder de", "responder de sí", a partir del momento que se los mira desde el punto de vista de lo que todavía se llama el "inconsciente".[25]

É. R.: Por mi parte, yo trato de analizar lo que en 1981 llamó el "geopsicoanálisis". Usted había empleado la expresión durante un encuentro franco-latinoamericano, organizado en París por René Major, cuyo objetivo era denunciar a las dictaduras latinoamericanas y al mismo tiempo la colaboración de algunos psicoanalistas en este tipo de régimen.[26]

Observaba entonces que, durante su treintavo congreso celebrado en Jerusalén en 1977, la dirección de la IPA había distribuido el psicoanálisis en tres zonas: 1 - todo lo que se encuentra al norte de la frontera mexicana; 2 - todo lo que se encuentra al sur de dicha frontera; 3 - el resto del mundo (*the rest of the world*). Esta clasificación era inaudita, cuando se piensa, porque ese *resto del mundo* incluía Europa, es decir, la cuna del psicoanálisis, continente sin el cual jamás habría existido en otra parte, así como las otras partes del mundo no judeocristiano, donde no existe sino a manera de enclave (India y Japón) pero donde está llamado a desarrollarse un día, como ya es visible por el interés que se tiene en esos países por la lectura y la traducción de los textos: pienso sobre todo en China, Corea, etcétera.

Yo fui muy sensible a su intervención y, por mi parte, traté de mostrar que la implantación del psicoanálisis solo había podido operarse en Estados de

[25] Sobre la cuestión de la responsabilidad del autor, véase nuestro capítulo 7: "Acerca del antisemitismo venidero".

[26] Véanse "Géopsychanalyse" (1981), en: *Psyché*, ob. cit., pp. 327-352, y René Major, *De l'élection. Freud face aux idéologies américaine, allemande et soviétique*, París, Aubier, 1986.

derecho y por tanto casi siempre en lo que se ha convenido en llamar las "sociedades occidentales". Hoy, con la caída del comunismo, el psicoanálisis se reimplanta allí donde había sido desterrado por razones políticas: Rusia, Polonia, Rumania, etcétera. Con la globalización, empero, se asiste a un proceso de exportación "llave en mano". La IPA exporta así sus standards como se transporta una fábrica y técnicos, sin tener en cuenta ni las situaciones locales, ni el "servicio posventa", ni el estado de ánimo de la mano de obra autóctona, ni los consumidores.

Por ejemplo, obliga a los profesionales de Europa Oriental que quieren obtener la etiqueta de *study group* (grupo de estudios)[27] a instalar un dispositivo de la cura que por el momento no responde a ninguna realidad local. No porque el inconsciente, la locura o el deseo sean invariantes universales es preciso, para captar su funcionamiento, imponer en los territorios interesados divanes, *training*, duraciones de cura o tiempos de sesión que no corresponden a la demanda de quienes se hallan en espera de un psicoanálisis venidero.

Por lo demás, en los países donde tuvo gran éxito, el psicoanálisis siempre es atacado, burlado, amenazado, ridiculizado. Permanentemente se anuncia su fin, su superación, su supuesta incapacidad para "curar" las enfermedades del alma, e incesantemente se profetiza la muerte de Freud (como la de Marx). Además –es el caso de Francia–, no se lo considera como una disciplina con todas las de la ley e independiente de las escuelas donde se transmite la formación clínica. A pesar de todos los combates que se han llevado a cabo, y en los que usted participó hace poco, el psicoanálisis sigue estando "prohibido" en las altas esferas de la enseñanza republicana: no hay una cátedra en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales ni en el Colegio de Francia.

J. D.: Lo que se exporta a través del imperialismo, a través del colonialismo, a través de cualquier otro modo de difusión del pensamiento occidental no son, generalmente, tan solo normas, adquisiciones, posiciones. También son crisis, interrogaciones fragilizantes en cuyo transcurso el "sujeto" solo se encuentra cuando se pone a prueba. Hoy se asiste *a la vez, por un lado*, a la consolidación de todo lo que relaciona el derecho, la política y la ciudadanía con la soberanía del "sujeto", y, *por el otro*, a una posibilidad para el "sujeto" de deconstruirse, de ser deconstruido. Los dos movimientos son indisociables. De aquí proviene esta paradoja: la globalización es la europeización. Y sin embargo Europa se repliega, se fisura, se transforma. Lo que se exporta, en un lenguaje europeo, inmediatamente se ve cuestionado en nombre de lo que se hallaba potencial-

[27] La IPA está compuesta de cuatro tipos de grupos: los grupos de estudio, las sociedades provisionales, las sociedades componentes, las sociedades regionales. Véase Élisabeth Roudinesco y Michel Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, ob. cit.

mente en marcha en esa herencia europea misma, en nombre de una posibilidad de auto-hétero-deconstrucción. O incluso, diría, de autoinmunidad. Europa, a mi manera de ver, es el más bello ejemplo, también la alegoría de la autoinmunidad. Digo "bello ejemplo" porque si Europa es bella es por esa extraña belleza: la autoinmunidad como sobrevivencia, la invencibilidad como autoinmunidad. En suma, la inmensa tragedia de un bello suicidio...

Por consiguiente, la herencia europea no es un conjunto de valores, de bienes espirituales, una herencia de riquezas mobiliarias o inmobiliarias. Más bien sería un potencial inagotable de crisis y de deconstrucción. Por esa misma razón, por esa doble razón de la razón que se somete a sí misma,* hoy resulta difícil pensar las relaciones entre Europa y sus otros, los "aires culturales" no europeos. Éstos, al tiempo que desarrollan una potente e irrecusable impugnación del eurocentrismo, están dejándose europeizar mucho más allá de las formas imperialistas o colonialistas que conocemos. Así, pues, asistimos, participamos, lo queramos o no, en ese doble movimiento: globalización de la europeidad e impugnación del eurocentrismo. Seamos europeos o no, tenemos que pensar esta doble solicitación.

En cuanto al psicoanálisis, hay que tomar debida nota del hecho de que, como usted lo decía, se implantó de manera por cierto limitada en un mundo de tradiciones europeas, en un mundo que incluye las dos Américas. Y esto precisamente cuando, en ese mismo mundo, sigue siendo el blanco de numerosas resistencias, lo que lo obliga a penetrar ciertas instituciones de manera clandestina o marginal. En el fondo, tiene pocas influencias en la universidad. Cuando las tiene, no pasa por una enseñanza directa sino por vías de contrabando, literarias u otras. En el mismo interior de su terreno de nacimiento, de su mantillo cultural, ¡la implantación del psicoanálisis sigue siendo tan estrecha!

É. R.: Eso se explica por el miedo que suscita la idea del inconsciente.

J. D.: Un "sujeto", sea cual fuere (individuo, ciudadano, Estado) solo se instituye desde este "miedo", y siempre tiene la fuerza o la forma protectora de una barrera. La barrera interrumpe, luego acumula y canaliza la energía. Porque a través de tantas diferencias que jamás se deben olvidar, nuestras sociedades europeas siempre están dominadas por algo así como *un* "sistema" ético, jurídico y político, *una* Idea del Bien, del Derecho y de la Ciudad (de la ciudadanía o del Estado). Lo que yo llamo en pocas palabras un "sistema" y una "Idea", hay que protegerlo todavía contra lo que amenaza con venir del psicoanálisis, que, sin embargo, creció en Europa y las más de las veces, a través de la persona de Freud, sigue cultivando un modelo europeo de la cultura, de la civilización y el progreso.

* En el original: *"pour cette double raison de la raison qui a raison d'elle-même"*. (N. del T.).

Este "sistema" y esta "Idea" son ante todo construcciones producidas para resistir lo que es experimentado como una amenaza. Pues la "lógica del inconsciente" permanece incompatible con lo que define la identidad de lo ético, lo político y lo jurídico en sus conceptos, pero también en sus instituciones, y por tanto en sus experiencias humanas. Si se tuviera en cuenta seria, efectiva, prácticamente, *el* psicoanálisis, sería un temblor de tierra poco más o menos inimaginable. Indescriptible. Incluso para los psicoanalistas.

En ocasiones, esta amenaza sísmica pasa al interior de nosotros mismos, al interior de cada individuo. En nuestra vida, bien lo sabemos, demasiado lo sabemos, sostenemos discursos equívocos, hipócritas, en el mejor de los casos irónicos, estructuralmente irónicos. Hacemos como si el psicoanálisis jamás hubiera existido. Incluso aquellos que están convencidos, como lo estamos nosotros, de la necesidad ineluctable de la *revolución* psicoanalítica, y por lo menos de la *cuestión* psicoanalítica, y bien, en su vida, en su lenguaje corriente, en su experiencia social, actúan *como si* nada hubiera pasado, diría, como en el siglo pasado. En toda una zona de nuestra vida hacemos como si, en el fondo, creyéramos en la autoridad soberana del yo, de la conciencia, etc., y expresamos el lenguaje de esta "autonomía". Por cierto, sabemos que hablamos varios lenguajes a la vez. Pero eso no cambia casi nada, nada en el alma ni en el cuerpo, en el cuerpo de cada uno y en el de la sociedad, en el de la nación, de los aparatos discursivos y jurídico-políticos.

Lo que me impactaba ya en 1981, en el momento de escribir "Geopsicoanálisis", es que las grandes instituciones nacionales e internacionales del psicoanálisis se construyen sobre modelos políticos ellos mismos en crisis, hasta en ruinas –el Estado, cierto derecho internacional–, sobre modelos que en sí mismos no son psicoanalíticos. Por cierto, la referencia a Freud existe, pero, en el conjunto, los manifiestos que rigen las instituciones psicoanalíticas no son en sí mismos psicoanalíticos. Ya en tiempos de Freud los modelos estaban perimidos, eran inadecuados en todo caso a lo que exigía la revolución psicoanalítica. Sin duda era algo estratégicamente inevitable. ¿Pero hoy? En la mayoría de los psicoanalistas no veo que tengan en cuenta todos los nuevos datos problemáticos del derecho nacional e internacional ("crimen contra la humanidad", "genocidio", limitación de soberanía, proyecto de tribunal penal internacional, problemas o progreso del abolicionismo en materia de pena capital, etcétera). Desde este punto de vista, y a pesar de las excepciones, el discurso institucional del psicoanálisis parece arcaico. A veces al punto de ser cómico.

Existen numerosas formas diferentes de instituciones, y, vista de lejos, la IPA me parece la más arcaica. Pero en las otras asociaciones tampoco percibo una reflexión organizada y fundamental (hasta refundadora), a la medida de esos nuevos datos jurídicos, éticos y políticos ligados a la "globalización".

É. R.: Hubo dos grandes modelos. El primero, el que inauguró Freud en Viena en la Sociedad Psicológica del miércoles: es el modelo platónico que corresponde a una organización aristocrática del movimiento y que por otra parte remite a la cultura griega: un maestro rodeado de sus discípulos. El segundo modelo, que lo reemplazó históricamente y que adoptó la IPA, es un modelo corporativista, asociativo. Descansa conscientemente en la renuncia de cada uno a ocupar el lugar del maestro. Preocupados por reservar a Freud un sitio de fundador "único" en la historia –es decir, de fundador de una disciplina–, sus sucesores crearon la IPA para que el modelo asociativo protegiera a cada miembro de considerarse un jefe carismático.

Para los primeros freudianos,[28] el psicoanálisis era propiedad de un padre fundador que designaba a los suyos como una "horda salvaje". Los que lo abandonaban se definían a sí mismos como disidentes que no pertenecían ya al círculo de los elegidos. A partir de 1910, Freud delegó la función soberana del poder a la IPA. Durante casi veinte años, esta fue la única instancia legítima, hasta legal, del psicoanálisis, dirigida no por el fundador que seguía encarnando su fuerza creadora, en cuanto *maestro sin mando*,[29] sino por sus discípulos de la primera generación. Con las sucesivas escisiones, a partir de 1927, la IPA cesó progresivamente de ser el lugar de la soberanía del psicoanálisis, mientras que, por algún tiempo más, seguía siendo su única instancia legítima. En efecto, los que se separaban no abandonaban la comunidad, cuyo actor principal seguía siendo en vida Freud, sino que intentaban crear otras corrientes internas a esta comunidad. Al respecto, el escisionismo del período entre las dos guerras fue el síntoma de la imposibilidad para el psicoanálisis de ser representado en su totalidad por un solo gobierno. Este escisionismo reflejaba lo que era la esencia misma de la invención freudiana: el descentramiento del sujeto, la abolición del dominio, la derrota de la autoridad monárquica.

Por eso, luego de la Segunda Guerra Mundial, la IPA dejó de ser mirada como la única institución capaz de reunir el conjunto de las corrientes del psicoanálisis en una comunidad indivisible. Aparecieron entonces, no solo otras asociaciones que trataban de permanecer en el corazón de un solo imperio, sino *algunos* grupos que rechazaban el principio mismo de una pertenencia única. Reivindicaban tanto al padre desaparecido y a su doctrina como a una superación o un abandono de su sistema de pensamiento. Este escisionismo fue la señal de una transformación del psicoanálisis en un movimiento de masas.

Con el correr de los años, la IPA se convirtió así en una asociación tan burocrática y corporativista que fue abandonada o impugnada desde el inte-

[28] Remito aquí a mi conferencia de apertura de los EGP, de próxima aparición.

[29] Es el término que empleé para calificar la posición de Freud en la IPA después de 1910. Véase *Histoire de la psychanalyse en France*, t. 1, ob. cit.

rior por todos aquellos que trataban de despertar el espíritu creativo produciendo una renovación teórica. Hay que decir en su descargo que padeció las coerciones impuestas por el "mercado" (y hoy por la globalización), sobre todo en los Estados Unidos, donde los profesionales fueron obligados a someterse a las exigencias salvajes de grupos financieros, responsables de su propia seguridad y de la de los pacientes, y más preocupados por realizar beneficios que por contribuir a una reflexión intelectual. En una palabra, la "mercantilización" del psicoanálisis, y las luchas estériles que tuvo que llevar a cabo en favor de un status –o de un rechazo de todo status (lo que equivale a lo mismo)– con el telón de fondo del desarrollo de un espíritu de competencia que lo arrastró por la senda de una rivalidad, a veces con los laboratorios de psicofarmacología, otras con las psicoterapias de todo tipo, todo eso terminó por hacer olvidar lo que fue el deslumbramiento original del gran banquete platónico orquestado por Freud a comienzos de siglo.

En 1964, obligado a dejar la IPA, Lacan intentó volver al modelo platónico, al gran banquete de los orígenes vieneses. De ahí el apelativo de "escuela" en el sentido de las escuelas de filosofía de la Grecia antigua. Lacan es el único heredero de Freud que realmente intentó pensar la cuestión de una escuela del psicoanálisis que no fuera ni una corporación profesional, ni un partido, ni una secta, ni una burocracia. Llevó muy lejos la reflexión al respecto, y yo, que participé en esa aventura como miembro de la EFP a partir de 1969, puedo dar fe.

Sin embargo, siempre pensé que ese tipo de experiencia solo podía ser de corta duración. Respecto del modelo platónico original, que supone la presencia real de un maestro real, productor de una obra innovadora, el modelo asociativo tiene a su favor la eternidad. Por un lado, la fuerza de un acontecimiento subversivo, ligado a la singularidad de un destino, y forzosamente limitado en el tiempo; por el otro, la larga duración de la conservación institucional (el modelo del "erizo" de que hablábamos).

La situación actual es el reflejo de esta historia, de la cual somos sus herederos. En adelante sabemos que ninguna internacional puede pretender encarnar la legitimidad del psicoanálisis. Por consiguiente, todas sus instituciones están marcadas por el duelo de una soberanía perdida para siempre, o engendradas por el duelo interminable de esa figura de un maestro al que todas quieren ser fieles, a riesgo de reconstruirla a la manera de un simulacro.

J. D.: Estoy tan convencido de eso como usted; sin duda, Lacan es uno de los pocos que trató de cambiar la institución. Y como usted, creo que se necesita *una institución*. Dicho lo cual, tampoco tengo una "solución" ideal, si se entiende con eso un discurso o un dispositivo que saldría totalmente armado, como Atenea, de una cabeza paterna. No es posible esperar pasivamente que llegue algo bajo la forma de una nueva constitución, de un nuevo manifiesto

o de una nueva institución. No sería serio creer que inmediatamente después de los estados generales, por ejemplo, una nueva institución psicoanalítica internacional o nacional podrá ver la luz del día. Las instituciones se mueven, hasta las más viejas, y en todo caso espero que la IPA se percate de que ocurrió algo importante.

La globalización no solo crea una mayor permeabilidad de las fronteras, también transforma los modos de comunicación, la transmisión del saber y de las normas. Me parece importante que los estados generales del psicoanálisis hayan sido preparados en Internet. Esto implica una rapidez, una multiplicidad de mensajes, pero también una desjerarquización, es decir, una manera nueva de dirigirse a la comunidad psicoanalítica que esquiva la burocracia. No bien se toca la jerarquización, se toca toda la institución. ¿Qué es la jerarquía, desde el punto de vista psicoanalítico? Usted hablaba de maestro y discípulo. Sí, por cierto es importante, pero hay otras formas de jerarquización.

Siempre me impactó la extraordinaria preocupación por la jerarquía estatutaria en las instituciones psicoanalíticas. Las que conozco están por lo menos tan preocupadas por el status y la jerarquía como la universidad más tradicional. Se parecen a las corporaciones médicas, donde se ven a patrones que reinan como amos sobre asistentes sometidos. No digo que haya que hacer tabla rasa con todo eso, estoy a favor de cierta jerarquía, pero esos modelos deben cambiar inspirándose, en su cambio mismo, en la enseñanza psicoanalítica. Que yo sepa, esto jamás ocurrió todavía.

Cuando se habla de Lacan, del espacio o la herencia lacaniana, hay que cuidarse de identificar demasiado las cosas. Allí, todo es conflictivo y heterogéneo. Solo veo vida en lugares de disidencia, a veces más interesantes que la centralidad. Fuerzas y movimientos más o menos aleatorios se disputan el control de este enclave lacaniano, bastante amplio en Francia y en América Latina. Guardando todas las proporciones, tratándose de un enclave por controlar y de soberanía por ejercer, podría llevarse lo bastante lejos la analogía con la balcanización y las tragedias recientes o actuales de la ex Yugoslavia.

É. R.: Fue en el corazón del campo lacaniano donde se cuestionaron espontáneamente, no solo el modelo rígido de la cura cronometrada a cinco sesiones por semana, sino también la intolerancia a la homosexualidad, al racismo y a todas las formas más convencionales de la sumisión a la jerarquía médica, cuya víctima, hay que recordarlo, había sido Freud en la Viena finisecular. Lacan dio el envión inicial de un relevo que califiqué de "ortodoxo" del freudismo, ya que apuntaba no a superar a Freud sino a volver a ese famoso "deslumbramiento original" de un descubrimiento. Sin embargo, era mucho más abierto que los otros freudianos a todos los movimientos de emancipación, en todo caso en Francia.

J. D.: No fue por azar. Lacan tiene por los espacios simbólicos de la cultura un interés que no existe en ese grado sino en muy pocos psicoanalistas de su época: un interés iluminado por el derecho, la política, la literatura. De ahí que en esos espacios neolacanianos, paralacanianos, poslacanianos haya, más que en otras partes, cierta franquicia otorgada a tales transformaciones.

No sé a dónde llegará todo esto. Tampoco sabría dibujar la silueta de lo que va a ocurrir. A todas luces se ha iniciado un proceso complejo, en el interior de lo que se titula comunidad, corporación o institución psicoanalítica, y a la vez en lugares situados en los confines del psicoanálisis: la psiquiatría, los campos de la "terapia" y, si por lo menos los hay, los campos ajenos a la preocupación terapéutica, la cultura general, los medios, el derecho. *Sobre* esas fronteras móviles, inestables y porosas, justamente afectando a la forma y existencia *de* esas mismas fronteras, el cambio no dejará de acelerarse. ¿Para ir a dónde? No lo sé. Hay que saber, hay que saber, pero también hay que saber que, sin cierto no-saber, nada que merezca el nombre de "acontecimiento" ocurre.

É. R.: En efecto, percibo un verdadero cambio entre los jóvenes psicoanalistas, un mayor deseo de transversalidad y de democracia.

J. D.: Lo que las instituciones psicoanalíticas tienen que replantearse, en su misma carta constitutiva, en su modo de funcionamiento sociopolítico, es ante todo la relación con el Estado. En cada país, las instituciones se definen respecto del Estado, en particular en Francia. Pero la crisis de la soberanía estatal obligará a las instituciones psicoanalíticas a regular su relación con otra cosa que el Estado –no forzosamente con una institución internacional de tipo gubernamental (en suma un super Estado) o no gubernamental–, con otra cosa que la soberanía ciudadana. En otras palabras, con otra cosa que un "sujeto", pero con otra cosa que no obstante siga siendo del orden del derecho. De un derecho, sin embargo, que habría tenido en cuenta, de manera efectiva, la revolución psicoanalítica. No será para ahora. Pero si hay algo por venir, si hay un por-venir, si hay un acontecimiento por venir, más allá de toda soberanía performativa y toda previsibilidad, más allá de todo horizonte desde el que se cree ver venir, será, sería con esa condición...

É. R.: Para volver a Lacan y al tema que nos ocupa, me gustaría evocar el colo-

[30] El coloquio "Lacan con los filósofos" fue organizado por René Major, Patrick Guyomard y Philippe Lacoue-Labarthe en el marco del Colegio Internacional de Filosofía. Se desarrolló del 24 al 27 de mayo de 1990 y reunió a numerosos investigadores franceses y extranjeros que trabajaban en la obra de Lacan, entre ellos: Alain Badiou, Christian Jamet, Étienne Balibar, Pierre Macherey, Nicole Loraux, etcétera. Véanse *Lacan avec les philosophes*, París, Albin Michel, 1991, y Jacques Derrida, "Pour l'amour de Lacan", en: *Résistances*, ob. cit.

quio "Lacan con los filósofos", que organizó hace diez años René Major.[30] Hubo entonces una controversia entre las diferentes interpretaciones de la obra de Lacan, que, a la distancia, me parece vital y valiosa.[31] Me pregunto si, todavía hoy, y precisamente cuando se celebra el centésimo aniversario del nacimiento de Lacan, se podría organizar un encuentro semejante.

En 1993 publiqué un libro sobre Lacan[32] que ofendió a mis amigos lacanianos y a los antilacanianos a la vez. Los primeros me reprocharon un crimen de lesa majestad, los segundos, peor aún, se declararon furiosos de que los privara del objeto de su aborrecimiento al relatar los excesos a los que se entregaba Lacan, sobre todo reduciendo el tiempo de las sesiones a una duración cercana a cero. Pero lo había hecho sin rebajar jamás al hombre. Por otra parte, como epígrafe citaba una frase de Marc Bloch: "Partidarios y detractores de Robespierre, por lo que más quieran, por piedad, díganos, simplemente, quién fue Robespierre". Me acuerdo que en esa época, al día siguiente de la aparición del libro y cuando usted estaba a punto de tomar el avión a los Estados Unidos, me dijo que "me pusiera a buen recaudo" porque me lanzarían proyectiles de todos lados. Desde entonces, nunca dejé de pensar en esas palabras que usted me había lanzado abruptamente en la esquina de las calles Saints-Pĕres y Grenelle. Luego, durante años, participé en decenas y decenas de discusiones, enfrentamientos, debates críticos. Pero cuando leo algunos de los libros que los psicoanalistas de mi generación consagraron a Lacan, en ocasiones me veo obligada a comprobar que pocos de ellos están a la altura de los debates que se efectuaron en el curso de ese coloquio de 1990. Felizmente, hay notables excepciones que a su manera testimonian un cambio de época. Pero a pesar de eso, a los escritos contemporáneos sobre Lacan les cuesta trabajo salir de dos categorías dominantes: catequismo, anticatequismo/discursos piadosos o destructivos.

También compruebo un temor a encarar, a pensar lo que fue la crueldad psíquica que marcó la infancia de Lacan y que, sin duda alguna, explica su capacidad para captar, de manera tan moderna, no solamente la esencia de la locura humana sino algunas de las grandes abyecciones de este siglo. Lo digo sin animosidad y con tanta más esperanza por cuanto, por otra parte, pienso que mis amigos lacanianos están realmente haciendo el duelo que evocaba hace un rato.

J. D.: Durante ese coloquio sobre Lacan, nueve años después de su muerte, parecía llegado el momento de narrar de manera directa algo, la historia, en apariencia anecdótica por lo menos, de mis relaciones personales con él. Ese texto no aportaba ningún "contenido" realmente nuevo, en él contaba una historia personal al tiempo que recapitulaba los elementos de la discusión teó-

[31] Sobre la historia de este coloquio, véase Élisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan*, ob. cit.
[32] *Ibid.*

rica. Lo que había de novedoso, tal vez, era la necesidad de saludar a Lacan en un contexto transformado. El psicoanálisis ya aparecía en recesión. En esa época, como otros, yo era sensible a una regresión respecto de las exigencias lacanianas. Desde ese punto de vista, y en esa coyuntura pasajera, la alianza con Lacan me parecía justa.

Por lo demás, cualesquiera que fuesen los puntos de divergencia, todos los participantes mostraron que se tomaban muy en serio el pensamiento lacaniano. Incluso en el debate y los desacuerdos con Lacan, había una gran exigencia filosófica y teórica. Por otra parte, esta está en vías de perderse. Y hasta de verse denunciada. En el momento en que se reconstituía ese discurso filosófico conformista de que hablamos al comienzo de este diálogo, creí necesario acordarme y recordar que sería algo bueno leer o releer los textos de esa época.

É. R.: Se produjo otro "encuentro" que me importa en sumo grado, el diálogo fallido, y sin embargo logrado, de usted con Yosef Hayim Yerushalmi. En junio de 1994, con René Major, organizamos en Londres, en el Freud Museum, un coloquio titulado *Memory: The Question of Archives.*[33] Como estaba enfermo, Yerushalmi no vino ni pudo, en ese momento, dialogar con usted. Su intervención, que fue leída, se refería a los *Sigmund Freud Archives*,[34] y la suya era una "explicación" con su libro sobre el Moisés de Freud.[35] Luego se encontró realmente con Yerushalmi en Nueva York, pero nunca respondió su comentario, por lo menos que yo sepa.

Hacía mucho que quería hacer dialogar a un gran historiador del judaísmo y a un gran filósofo, ambos excelentes conocedores de la obra freudiana y surcados por la problemática de la memoria, de lo arcaico, de la interpretación de la judeidad en el mundo posterior a Auschwitz. Este encuentro me interesaba con mayor razón en la medida en que siempre me encontré en una situación de "reparto" entre varias disciplinas, y sobre todo entre la filosofía, la ciencia de los textos y la historia. Los filósofos acusan a los historiadores de historicismo, estos reprochan a los filósofos su ausencia de consideración al archivo y una propensión desmesurada a la interpretación abstracta, y los literatos no quieren oír hablar de historia de las ideas.

Sin embargo, a mi juicio, no se puede hacer "buena" historia sin cierta teorización filosófica de la historia, ni una "buena" filosofía sin una sólida aproxi-

[33] Entre los participantes de ese coloquio de la Sociedad Internacional de Historia de la Psiquiatría y el Psicoanálisis (SIHPP): Patrick Mahony, Ilse Grubrich-Simitis, Ricardo Steiner, Malcolm Bowie, Per Magnus Johansson.

[34] Yosef Hayim Yerushalmi, "Série Z. Une fantaisie archivistique", en: *Le Débat*, 92, noviembre-diciembre de 1996, pp. 141-152.

[35] Yosef Hayim Yerushalmi, *Le Moïse de Freud. Judaïsme terminable et interminable*, París, Gallimard, 1993; Jacques Derrida, *Mal d'archive*, París, Galilée, 1995.

mación histórica e historiográfica. En cuanto al análisis literario de los textos, es indispensable para quien quiere escapar a la historia ideológica, teleológica o cuantitativa. En este terreno, tenía ganas de hacer mover las cosas. Agrego que la cuestión del archivo me preocupaba, ya que para escribir mi libro sobre Lacan casi no tenía informaciones: ni sobre su infancia, ni sobre sus manuscritos, etcétera.[36] Existen muchos testimonios orales sobre Lacan pero muy pocos documentos escritos, y mucho menos cartas. Muy pocas imágenes, solamente dos filmes en blanco y negro, y pocas fotografías, de las cuales solo algunas son en color.[37]

En su *Mal de archivo*, usted plantea el problema del poder *arcóntico*[38] del archivo en historia y encara la cuestión de la judeidad de Freud, que es objeto de múltiples estudios. Me gustaría que aquí volvamos sobre eso. Al respecto se bosquejaron tres orientaciones: la primera (David Bakkan) apuntaba a inscribir la doctrina freudiana en la tradición de la laicización de la mística judía; la segunda, la más extendida, hacía aparecer un Freud descentrado de su judeidad y presa de la doble problemática de la disidencia spinoziana y la integración a una cultura alemana y grecolatina;[39] la tercera, la de Yerushalmi, reintegra a Freud en la historia del judaísmo, sin negar su ateísmo ni su integración a la cultura alemana. En esta perspectiva, el psicoanálisis se convierte en la prolongación de un judaísmo sin Dios y por tanto de una judeidad interminable.

Aunque no comparto todas las opciones de Yerushalmi, me parece apasionante que haya relanzado el debate sobre la cuestión de la judeidad del psicoanálisis, el archivo y la interpretación de los textos freudianos.

Usted reprocha a Yerushalmi haber querido establecer, apoyándose en una conferencia de Anna Freud de 1977,[40] que Freud habría aceptado la idea de

[36] Véase Élisabeth Roudinesco, *L'analyse, l'archive*, París, ediciones de la BNF, Seuil difusión, 2001.

[37] *Télévision*, filme sobre Lacan realizado por Benoît Jacquot en 1974 para el INA (*Institut National de l'Audiovisuel* [Instituto Nacional del Audiovisual. N. del T.]) con la colaboración de Jacques-Alain Miller. El texto de la entrevista fue publicado el mismo año y retomado en *Autres écrits*, París, Seuil, 2001. *La conférence de Louvain*, filme sobre Lacan realizado por Françoise Wolf en 1972 para la RTBF. A partir de las imágenes de esta conferencia Elisabeth Kapnist realizó, con mi colaboración, un documental, producido por el INA y difundido por Arte, 2001: *Jacques Lacan. La psychanalyse réinventée*, con la participación de Maria Belo, Jacques Derrida, Christian Jambet, Juliet Mitchell, Jean-Bertrand Pontalis.

[38] Arconte: magistrado ateniense que tenía no solo el poder de gobernar en la ciudad sino también el de interpretar los textos de ley y los archivos (*arkheîon*).

[39] David Bakan, *Freud et la tradition mystique juive* (1958), París, 1977; Peter Gay, *Un juif sans Dieu* (1987), París, PUF, 1989.

[40] "*Inaugural Lecture for the Sigmund Freud Chair at the Hebrew University, Jerusalem*", *International Journal of Psycho-analysis*, 59, 1978, pp. 145-148. En este discurso pronunciado en 1977, en ocasión de la inauguración de una cátedra Sigmund Freud en la universidad hebraica de Jerusalén, Anna Freud evocó el hecho de que los enemigos del psicoanálisis lo habían calificado de "ciencia judía", y añadió: "Cualquiera que sea el valor que se conceda a esas denigraciones, creo que precisamente este último calificativo es lo que, en la actual circunstancia, puede oficiar de título de gloria".

que el psicoanálisis fuera una "ciencia judía", no en el sentido peyorativo en que los nazis lo entendían, sino en el sentido que Freud lo habría concebido como una nueva alianza. A la vez, critica la manera en que Yerushalmi utiliza el Archivo. En efecto, él aporta la prueba archivística de lo que expresa apoyándose en la dedicatoria escrita en hebreo sobre una biblia ofrecida por Jakob Freud –a quien usted llama "el archipatriarca del psicoanálisis"– a su hijo Sigmund. A su juicio, esa dedicatoria significaría que Freud conocía la lengua sagrada mejor de lo que afirmaba, y que su *Moisés* sería una respuesta tardía a la exhortación paterna de fidelidad a la creencia de los antepasados.

En su opinión, todo ocurre como si Yerushalmi se ubicara en posición de arconte del archivo para "circuncidar" a Freud una segunda vez[41] y volver a llevarlo al judaísmo. Por otra parte, subraya que usted es tanto más sensible a esa actitud del historiador por cuanto su propio padre se llamaba Hayim y usted mismo fue marcado por la problemática de la circuncisión...

J. D.: De seguir a Yerushalmi, no habría necesidad de psicoanálisis para comprender la cuestión del homicidio del padre en la historia de Moisés. Todo ocurre como si esa tentativa no debiera ser tenida en cuenta puesto que, en la realidad, el homicidio había fracasado "efectivamente" (*actually*).[42] En el centro de una discusión que aquí no puedo reconstituir, encontramos la distinción freudiana entre la "verdad histórica" y la "verdad material". La argumentación de Freud se apoya en una diferencia conceptual entre dos tipos de historia: una fundada en el archivo real, es decir, en hechos que tuvieron lugar y están registrados públicamente, la otra apoyada en una verdad psíquica localizable a partir de síntomas y que permiten decir que una *tentación* de homicidio *puede* equivaler a un homicidio. A fortiori una *tentativa* de homicidio, una tentativa real con un inicio de pasaje al acto. Ahora bien, Yerushalmi, como historiador que cita su archivo, debe reconocer que por lo menos existió una *tentativa* de homicidio semejante, que es atestiguada y tenida en cuenta por lo que él llama "rabinos del Midrash".[43]

[41] "Todo ocurre como si Yerushalmi decidiera circuncidar a Freud por las suyas, como si se sintiera en la obligación de venir a recircuncidarlo en figura confirmando la alianza, como si experimentara en verdad el deber de repetir el gesto de Jakob Freud" (*Mal d'archive*, ob. cit., p. 68).

[42] "Si Moisés hubiera sido realmente asesinado por sus antepasados –escribe Yerushalmi– su homicidio no habría sido reprimido; más aún, hubiera quedado grabado en las memorias" (*Le Moïse de Freud*, ob. cit., p. 161). A lo que Jacques Derrida responde: "Se lo siga o no en su demostración, Freud pretendió que el homicidio de Moisés *efectivamente* dejó archivos, documentos, síntomas en la memoria judía y hasta en la memoria de la humanidad" (*Mal d'archive*, ob. cit., p. 104).

[43] Para estos textos y su discusión, debo remitir a *Mal d'archive* (ob. cit., pp. 102-107). Lo mismo ocurre con lo que, incluso más allá de este debate preciso, llamo el "campo problemático de un *archivo de lo virtual*" (p. 107). (J.D.)

En mi opinión, Yerushalmi no toma suficientemente en serio las proposiciones freudianas sobre la represión, la formación del síntoma, la distinción entre la "verdad histórica" y la "verdad material", que sin embargo evoca.[44]

Yo también me interrogo sobre la distinción entre *Jewishness* y *Judaism* (judeidad y judaísmo).[45] En el fondo, Yerushalmi parece dispuesto a abandonar el judaísmo. No por infidelidad, sino por fidelidad a la judeidad que, a su manera de ver, se marca en dos vocaciones fundamentales: la experiencia de la promesa (el porvenir) y la exhortación de la memoria (el pasado). Eso –y lo dije discretamente– me pareció inquietante.[46] Toda cultura, toda comunidad no judía reivindicaría esos dos rasgos fundamentales.

Formulé algunas preguntas a Yerushalmi y creí comprender que finalmente, a pesar de todo, tratándose de Moisés, quería borrar la originalidad o la necesidad de la explicación psicoanalítica. En una tradición de interpretación judía habría una riqueza de recursos muy anterior al psicoanálisis que, desde entonces, en cuanto a lo esencial, no aportaría gran cosa. En suma, en el seno de cierta tradición judía, los intérpretes *ya* habrían sido, a su parecer, sutiles psicoanalistas.

Esta celebración de una "especificidad judía" (sobre la memoria, el porvenir, la anticipación del psicoanálisis, etc.) no solo me pareció discutible en su contenido (pero como siempre en el curso de nuestra entrevista, renuncio a reproducir argumentaciones publicadas; sería difícil y demasiado largo; prefiero remitir al lector interesado). También me pregunté si Yerushalmi no corría el riesgo de alimentar, de buen o mal grado, una puesta en práctica *política* del tema tan grave (y tan difícil de interpretar) de la elección, más precisamente del "pueblo elegido".

É. R.: Estoy de acuerdo con usted en cuanto a desconfiar de toda glorificación de una especificidad o de un pueblo elegido. Pero sin embargo, en mi opinión, hay algo del orden de una especificidad casi inefable. Usted sabe que los nazis quisieron erradicar el psicoanálisis en cuanto "ciencia judía". No solo persiguieron a los representantes judíos de una disciplina, trataron de "exterminar" la doctrina misma: quemar los libros, abolir el vocabulario, suprimir la conceptualidad, etcétera. Pero no actuaron de la misma manera con la escuela de psicología individual fundada por Alfred Adler, que sin embargo era tan judío como Freud. Entre todas las otras doctrinas del psiquismo, únicamente el psicoanálisis fue declarado "ciencia judía" por los nazis y eliminado *en cuanto tal*.[47]

[44] Véase *Mal d'archive*, ob. cit., pp. 95-96.

[45] La palabra judaísmo designa la religión monoteísta de los judíos, así como la doctrina y las instituciones judías. La judeidad remite al hecho y la manera de sentirse judío independientemente del judaísmo, en otras palabras a la manera de seguir sintiéndose y pensándose judío en el mundo moderno aunque uno sea no creyente, agnóstico, laico o ateo.

[46] Véase *Mal d'archive*, ob. cit., pp. 109-128.

[47] Véase Élisabeth Roudinesco, "Carl Gustav Jung: de l'archétype au nazisme. Dérives d'une psychologie de la différence", en: *L'Infini*, 63, primavera de 1998, pp. 73-94.

De esto infiero que en él hay algo específico, que choca de frente con el nazismo. Me pregunto si el inconsciente en el sentido freudiano, esa cosa que no se ve, esa cosa *invisible*, esa cosa de naturaleza universal, no es para el nazismo un equivalente de esa judeidad, experimentada como tanto más peligrosa cuanto que es invisible y no se reconoce sino como una identidad o una entidad abstracta, separada de toda pertenencia real, de toda etnia. Ya recalcamos, en un capítulo anterior, hasta qué punto el antisemitismo venidero no es localizable sino por un estilo, unas palabras, una retórica y unos giros negativos. Me pregunto si la judeidad no sería experimentada como tanto más peligrosa en la medida que sería invisible. Al punto, por lo demás, de que su identificación por los antisemitas solo podría efectuarse de manera indirecta y negativa.

En 1976, Michel Foucault subrayaba que, a partir de su ruptura con las teorías de la herencia-degeneración, Freud, para reaccionar ante el ascenso del racismo que le era contemporáneo, había dado como principio de la sexualidad "la ley, la ley de la alianza, de la consanguinidad prohibida, del Padre Soberano". En suma, había convocado en torno de la cuestión del deseo todo el viejo orden del poder. Y agregaba: "A esto –salvo algunas excepciones y en cuanto a lo esencial– debe el psicoanálisis el hecho de haber estado en oposición teórica y práctica con el fascismo".[48]

Este juicio foucaultiano, que suscribo, apunta a la propia disciplina. Realmente *en cuanto disciplina*, el psicoanálisis es por esencia incompatible con las formas dictatoriales del fascismo y con todas las discriminaciones que le están asociadas (racismo, antisemitismo, xenofobia, etc.), e independientemente de los profesionales que pudieron colaborar con tales regímenes. En su rechazo principista de la pena de muerte, y en el hecho de comprometer al psicoanálisis *en cuanto tal* en ese rechazo, pienso que Freud había captado esa realidad, pero sin teorizarla. Había comprendido, sin duda inconscientemente, que el psicoanálisis, *en cuanto tal*, estaba en oposición a todo lo que puede llamarse "la industria del crimen". Pienso en la hermosa fórmula de Thomas Mann, acerca del Anschluss: "¡Cómo debe odiar el análisis ese hombre (Hitler)! En secreto sospecho que el furor con el cual marchó contra cierta capital, en el fondo se dirigía al viejo analista instalado allá, su enemigo verdadero y esencial, el filósofo que desenmascaró la neurosis, el gran desilusionador, el que sabe a qué atenerse y conoce a fondo el genio".[49]

J. D.: Me parece que los nazis también querían erradicar, de alguna manera, la propia ciencia, el principio "universalista" y "abstracto" de la ciencia.

[48] [illegible] savoir, París, Gallimard, 1976, p. 198

É. R.: Pero ¿por qué esa ciencia y no las otras teorías del psiquismo que inventaron otros judíos? ¿No hay algo en la concepción freudiana del inconsciente que concierne a un universal invisible y cuya expresión especular sería la judeidad? Encontraríamos aquí la idea de Freud según la cual la judeidad se transmitiría "por los nervios y la sangre", es decir, por la senda de un inconsciente hereditario y por tanto de una herencia filogenética.

En suma, en Freud, la judeidad se vuelve el emblema de una suerte de memoria perpetua de lo humano, una memoria que Freud piensa en términos darwinianos o lamarckianos pero que hoy podemos traducir de otro modo, con otros conceptos. No se limita a la identidad judía sino que se extiende al hombre en general. Entre inconsciente (freudiano) y judeidad, pues, habría una ecuación específica que prohibiría reducir lo humano a una raza o un arquetipo, al precio por otra parte de convocar la Ley simbólica (del padre deshecho y humillado) para que ocupe el sitio de la vieja soberanía autoritaria (del tirano). Es una hipótesis, por supuesto, pero se une un poco con lo que usted dice del archivo en el sentido freudiano. Como a propósito del derecho, usted propone introducir una dimensión freudiana en la comprensión de la historia.

Para usted, el archivo no es solamente el documento sino una "huella", un "peso de impensado radical" que gobierna la relación de la memoria con el saber: una "impresión freudiana", como usted dice. Ese Archivo (con una A mayúscula) subvertiría incesantemente la autoridad del Estado patriárquico (el Estado soberano patriarcal) puesto que se piensa él mismo como el poseedor de un poder arcóntico sobre el archivo.

J. D.: Creo que esta ciencia calificada de "judía" lleva en sí una cuestión temible sobre el jefe y la organización política. Los grandes textos políticos de Freud son una amenaza para la organización nazi. Sin embargo, me parece que el psicoanálisis tampoco sobrevivió al régimen comunista.

É. R.: Una vez más, no existe simetría entre el nazismo y el comunismo. El psicoanálisis es condenado como ciencia burguesa en la Unión Soviética solo a partir de 1947-1949, en una época en que ya no hay psicoanalistas en el país. Además, es condenado en nombre de su supuesta complicidad con el imperialismo americano.

J. D.: ¿Condenar una ciencia como "ciencia burguesa" es menos grave?

É. R.: No, por supuesto, pero las demás teorías del psiquismo padecen la misma suerte en una época en que la única referencia en ese campo es la que surge de los trabajos de Pavlov sobre el condicionamiento. Además, en el caso del yanovismo, el adjetivo "burgués" es utilizado en todas partes: se habla de literatura burguesa, de filosofía burguesa, etcétera.

J. D.: Bajo el nazismo se habla de ciencia degenerada, de arte judío degenerado, de literatura degenerada, etcétera. Tratándose del psicoanálisis como ciencia judía, soy incapaz de reconstruir la lógica de la argumentación. Pero usted sabe que el propio Freud no excluyó la existencia de algo judío en el psicoanálisis.[50]

É. R.: Freud osciló entre dos posiciones y, contrariamente a Yerushalmi, yo pienso como usted que nunca consideró que el psicoanálisis fuera realmente una ciencia judía. En un primer tiempo, y por razones estratégicas, quiso evitar una asimilación semejante. Él, el sabio judío, heredero de la Haskala, quiso desjudaizar el psicoanálisis para convertirlo en la teoría universal de un inconsciente universal. Por eso designó a Carl Gustav Jung, un no judío, como jefe de su movimiento (la IPA).

A partir de 1913, tras la separación de Jung, que padeció como una traición, Freud dio marcha atrás y de algún modo se repliega en el *gheto* de sus discípulos judíos y vieneses. Fue la época llamada del "Comité secreto", durante la cual Ernest Jones, el único no judío de ese grupo restringido, se sintió víctima de cierto ostracismo anti *goy*. Es cierto que, en ese momento, Freud sueña que el psicoanálisis pueda ser "judío", pero no cree en ese sueño. Luego, jamás cederá a cualquier retorno a una identidad judía de tipo religioso o étnico. Sigue siendo un hombre de las Luces, laico y ateo, que por otra parte jamás se priva de criticar a las Luces, a la manera de un pensador del *Aufklärung* sombrío. Por eso no reivindica su judeidad sino cuando es enfrentado con el antisemitismo. Aquí encontramos su propio modelo de la fidelidad infiel. En el *Moisés*, él "deconstruye" la noción de pueblo elegido, a la que rechaza.

J. D.: Independencia y contradicción: no hay nada que comprenda mejor. A pesar de estar desarraigado, no hice, con razón o sin ella, ningún esfuerzo suficiente para volver a arraigarme, en verdad cultivé el retiro, hasta me mantengo alerta ante toda comunidad judía. Pero delante del menor signo de antisemitismo, no niego ni negaré jamás mi judeidad, la que yo busco en mí –y eso se lee en tantas señales– o aquella que creen poder atribuirme.

Hace mucho tiempo, Sartre dijo que el judío es producto del antisemitismo.[51] Si fuera simplemente cierto, si se tratara realmente de una producción

[50] Véase Jacques Derrida, *Mal d'archive*, ob. cit., p. 81 y *passim*.

[51] Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive* (1946), París, Gallimard, 1954. Desde entonces me expliqué sobre ese libro y sobre la historia decisiva de mi relación con él en una conferencia ("Abraham, el otro"), dictada durante un coloquio que se desarrolló en diciembre de 2000 en el Centro comunitario de París ("Judéités, Questions pour Jacques Derrida", de próxima aparición en Galilée). Véase también "Avouer l'impossible: 'Retours', Repentir et réconciliation", en *Comment vivre ensemble?*, XXXVIII[e] coloquio de los intelectuales judíos de lengua francesa, París, Albin Michel, 2001. (J.D.)

de los otros, si el judío fuera realmente proyectado por el antisemitismo, no habría necesidad de ser primero judío para ser así engendrado por el otro, antisemita o no. (Al final de su vida, Sartre parece haber reconocido la ignorancia, por no decir el desconocimiento de la tradición, de las tradiciones judías de las que testimonia en su libro inmediatamente después de la guerra.) Sin embargo, haber nacido judío y, para un hombre, estar circuncidado, jamás se reducirá a una proyección del otro, antisemita o no. Esa herencia no puede ni renegarse ni denegarse. Disimétrica, heteronómica, precede a la palabra, el juramento y el contrato.

Usted misma, usted no es semejante a cualquier ciudadano católico, aunque haya sido bautizada. Usted se siente marcada, pasivamente, incluso antes que el antisemitismo instituyera esa marca en usted. Está *afectada* de judaísmo *incluso antes* de que el antisemitismo produzca o transforme en usted la identidad. Y ésta no es la misma para usted que para alguien que habría nacido bretón, por ejemplo.

Me cuesta mucho trabajo la "doctrina" de la elección. Sería capaz de desplegar contra ella las peores sospechas pero, lo quiera o no, fui designado, asignado, signado, incluso antes de mi nacimiento, incluso antes de tener que hacer ninguna elección. Hay una "estructura" universal de la elección heteronómica: yo soy el único llamado a hacer esto o aquello, soy irremplazable en el lugar de esta decisión, en tener que responder "heme aquí", "aquí estoy", etcétera. A mi juicio, esa *elección de cada uno* da su posibilidad y su condición a toda responsabilidad digna de tal nombre, si las hay.

En cuanto a la judeidad "de nacimiento", ahí se trata de otra forma de elección (que uno puede bendecir o no, eso es secundario), y que muchos pensadores judíos querrían *enlazar* con aquella, universal, que acabo de evocar. Para mí, ese es el sitio de ese problema, ese *lazo*, pero, en todo caso, algo, alg-Uno marcó mi destino incluso antes de que yo pudiera pronunciar una palabra. Es lo que yo llamo la circuncisión, en el sentido literal o figural. Estoy marcado incluso antes de saber hablar. Y eso es válido para las mujeres. Usted no fue circuncidada, pero sabe que una marca había precedido y atravesado su catolicismo.

É. R.: ¿Usted fue circuncidado, y por lo tanto se inscribió la marca en el cuerpo?

J. D.: No me atrevería a decir que es una metáfora. Pero en todas partes donde hablé (abundantemente, de *Glas* a *La tarjeta postal*, de *Schibboleth* a *Circonfesión*, hace poco todavía en el filme de Safaa Fathy),[52] también traté acerca de la

[52] *D'ailleurs Derrida* (Arte-Gloria, 2000). Véase también Jacques Derrida y Safaa Fathy, *Tourner les mots*, París, Arte-Galilée, 2000.

retórica que desde siempre trabaja en el cuerpo la literalidad o el valor trópico de la circuncisión: la circuncisión del sexo, aquella llamada del corazón, de los labios y la lengua, etcétera.

É. R.: Pero si no hubiese sido circuncidado ¡se sentiría judío de la misma manera!

J. D.: Si me hubieran enseñado de una u otra manera que había nacido en una familia judía, en efecto, habría sido equivalente. Para las chicas también. No digo esto para borrar una marca que realmente existe. Me intereso, insisto en eso, en todas las *figuras* de la circuncisión, en lo que hace que no se necesite ser literalmente circuncidado, ni siquiera ser un hombre, para que exista esa marcación anterior a la palabra.

Sin embargo, es bien sabido que la circuncisión literal, "física", "traumática", tiene efectos originales. Hay demasiado que decir al respecto. Y, como la excisión de las mujeres (que se practica masivamente en el mundo, y que considero una agresión mucho más violenta, de efectos mortíferos, en todo caso irreversibles y mucho más graves que la circuncisión, ni punto de comparación con ella), una cuestión que no dejará de ser sometida, cada vez más, como la pena de muerte, a debates "globalizados". Por lo tanto intento interesarme, en mí y afuera, tanto en la figura general y universal de la circuncisión, de la excisión y en todas esas marcaciones etno-religiosas del cuerpo.[53] Esas inscripciones no se realizan en cualquier lado.

É. R.: La circuncisión no es específica a los judíos sino que se convirtió en esa marca a la que se debería renunciar si uno fuera freudiano. Freud no quiso hacer circuncidar a sus hijos porque era hostil a las marcas corporales. Aceptaba la herencia intelectual del judaísmo, jamás vacilaba en señalar su judeidad pero también pretendía ser un "judío infiel".

J. D.: Muchos judíos, fieles o infieles, hablaron de la circuncisión, sobre todo Spinoza. Él subraya que la circuncisión garantizó la perdurabilidad y la supervivencia del pueblo judío. Lo recuerdo en *Circonfesión*.[54]

É. R.: Pero, ¿puede sostenerse hoy una posición semejante?

J. D.: Los judíos ortodoxos, y no necesariamente los menos refinados de ellos, le dirán que si se abandona la circuncisión, algo esencial corre el riesgo de per-

[53] Jacques Derrida observa que entre los judíos de Argelia casi nunca se decía "circuncisión" sino "bautismo", no "bar mitzvá", sino "comunión". Véase *Circonfession*, ob. cit., p. 72.

[54] En *Circonfession*, Jacques Derrida asocia incesantemente el recuerdo de la circuncisión al de la muerte y la agonía de la madre: Esther Georgette Safar Derrida, ob. cit., pp. 192-193.

derse para el judaísmo. Más generalmente, si se abandona la circuncisión (literal o figural, pero todo se juega en torno de la letra, tanto en el judaísmo como en el islam), uno se encuentra en la senda de un abandono del falocentrismo. Esto valdría a fortiori para la excisión. Ese abandono vale también para el cristianismo, ya que esas tres religiones son poderosamente, aunque de diferente manera, falocéntricas. En todo caso, el falocentrismo y la circuncisión relacionan al islam y el judaísmo. A menudo subrayé la irreductibilidad profunda del par judeo-islámico, hasta su privilegio a menudo negado, frente al par confusamente acreditado del judeo-cristianismo.[55]

É. R.: Yo tendría una tendencia a pensar que es posible abandonar la circuncisión pero no el falocentrismo, en el sentido en que Freud lo convirtió en la Ley del padre, una ley surgida de una soberanía deshecha, de una soberanía que no es ya la de la tiranía sino de su transferencia hacia lo simbólico, y hacia la universalidad de la diferencia sexual. En otras palabras, para ser mucho más moderna que el "posmodernismo", que querría abolir toda forma de función simbólica mediante una suerte de deconstrucción sin límites, pienso que el antifalocentrismo militante siempre está condenado, a pesar de sus buenas intenciones, a valorizar un poder maternalocentrista –o nihilista– tan temible como el falocentrismo que pretende derogar. Hay que salir entonces de esta simetría y no oponer el antifalocentrismo al falocentrismo.

Más vale un padre deshecho de su autoridad tiránica, un padre deconstruido, humillado y consciente de la necesidad del rebajamiento de su antigua soberanía, ya imposible, que un poder absoluto –y forzosamente soberano– atribuido a las madres: un poder tanto más "fálico" cuanto que se ejercerá como una revancha y sobre todo como el simulacro de una conquista de la feminidad, o del goce ilimitado cuyas principales víctimas, a largo plazo, correrán el riesgo de ser las propias mujeres.

Al respecto, y para retomar su comparación entre el par judeo-islámico (negado) y el par judeo-cristiano (afirmado), observo que el psicoanálisis está por el momento *prohibido* en el mundo árabe-islámico, es decir, en el islam, aunque algunos profesionales lo ejerzan e intenten institucionalizarlo (en Ma-

[55] Véase sobre todo Jacques Derrida, *Foi et savoir*, ob. cit. Señalo al respecto la notable introducción de Gil Anidjar, "Once More, Once More: Derrida, The Arab, the Jew", en Jacques Derrida, *Acts of Religion*, Londres, Routledge, 2001. En el primer capítulo de *Foi et savoir. Les deux sources de la "religion" aux limites de la simple raison*, donde se reproduce una intervención ofrecida en Capri, Jacques Derrida subraya sobre todo: "Nosotros representamos y hablamos cuatro lenguas diferentes [el alemán, el francés, el español, el italiano], pero nuestra 'cultura' común, digámoslo, es más manifiestamente cristiana, apenas judeocristiana. No hay ningún musulmán entre nosotros, por desgracia, por lo menos para esta discusión preliminar, en el momento en que deberíamos empezar por volver nuestra mirada precisamente hacia el islam. Tampoco ningún representante de otros cultos. ¡Ninguna mujer!" (*ibid.*, p. 13).

rruecos y el Líbano, sobre todo). En este mundo, y contrariamente al mundo judeocristiano, la ley del padre aún es opresiva y no "edípica", deconstruida, deshecha. Aunque, como usted lo dice, no hay que confundir islam e islamismo,[56] el cuerpo de las mujeres en el islam de hoy padece esa tiranía, en particular bajo la forma del "velo" que, a mi entender, les prohíbe simbólicamente hablar en su nombre. Por otra parte, precisamente por esta razón, numerosas mujeres han dejado de llevarlo o luchan para hacerlo. El hecho de que esta alienación sea *inconsciente* la hace más temible todavía. Sin embargo, es sabido, la libertad de hablar en su nombre, y por lo tanto de interrogar la esencia de su propia alienación, es indisociable del ejercicio de la libre asociación que caracteriza la cura freudiana, que fue "inventada" por una mujer.[57]

J. D.: Usted es más lacaniana que yo. Pero en efecto, si se invierte la jerarquía para atribuir a las madres el antiguo poder de los padres, eso no cambia nada.

É. R.: Nosotros luchamos por la igualdad y la emancipación. Pero la experiencia psicoanalítica muestra que el poder que ejerce la madre sobre el niño y el lactante puede resultar igualmente destructivo, desde el punto de vista del psiquismo, y hasta más temible todavía que el de los padres tiránicos. Me gustaría mucho que las mujeres, en vías de volverse omnipotentes en las sociedades democráticas, atribuyan un nuevo lugar a esos padres que aceptaron la herida narcicística del reparto de sus viejos privilegios. De no ser así, ¿qué les va a ocurrir, y qué va a ocurrir a los hombres?

J. D.: ¿Y si suspendiéramos el diálogo con esa pregunta, que es la suya? En el fondo sería bastante gracioso, y sin duda daría más que pensar que una respuesta de mi parte.

[56] "El islam no es el islamismo, no hay que olvidarlo, pero éste se ejerce *en nombre* de aquél, y esa es la grave cuestión del nombre" (Jacques Derrida, *Foi et savoir*, ob. cit., p. 14). El islamismo es una versión política del islam. Por tanto, hay que distinguir el islam espiritual (islam) del islam político.

[57] En la historia "mítica" del psicoanálisis, se atribuye a Anna O. (Bertha Pappenheim su verdadero nombre) la invención de la cura por la palabra. Véase Josef Breuer y Sigmund Freud, *Études sur l'hystérie* (1895), París, PUF, 1956. Puede imaginarse que el psicoanálisis, si logra implantarse en el mundo islámico, sirva para deshacer o deconstruir dicho sistema, y sobre todo la represión de lo femenino que pone en práctica. Es la hipótesis propuesta por Fethi Benslama en su intervención sobre "La répudiation originaire", en "Rencontres de Rabat avec Jacques Derrida. Idiomes, nationalités, déconstructions", ob. cit.

Índice

Prólogo 7

1. Escoger su herencia 9

2. Políticas de la diferencia 29

3. Familias desordenadas 43

4. Imprevisible libertad 57

5. Violencias contra los animales 73

6. El espíritu de la Revolución 89

7. Acerca del antisemitismo venidero 119

8. Penas de muerte 151

9. Elogio del psicoanálisis 181

Esta edición de *Y mañana, qué...*, de Jacques Derrida y Élisabeth Roudinesco,
se terminó de imprimir en el mes de junio de 2009,
en los Talleres Gráficos Nuevo Offset, Viel 1444,
Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Deslumbrante, este diálogo entre Jacques Derrida y Élisabeth Roudinesco constituye un homenaje al pensamiento como experiencia de riesgo, amor y belleza. En torno a una serie de temas, sus voces tejen a dúo una red donde la filosofía, la historia, la política, la literatura y el psicoanálisis se alternan y entremezclan al acecho de una única pregunta, aquella que se hacía Victor Hugo en uno de sus poemas: "¿De qué estará hecho el mañana?". Con magistral agudeza, Derrida y Roudinesco examinan el confuso crepúsculo de hoy y reflexionan acerca del futuro.

¿Es posible pensar la diferencia como un universal? ¿Cómo apropiarse y reafirmar la herencia intelectual de los años setenta? ¿Qué valor tiene el espíritu de la revolución tras el fracaso del comunismo? ¿Se puede definir la libertad? ¿Qué formas reviste el antisemitismo presente y venidero? Tales son algunos de los interrogantes que el "padre de la deconstrucción" y una de las más brillantes psicoanalistas francesas se plantean aquí, y responden estableciendo "una suerte de complicidad sin complacencias". En esta obra imperdible, dos grandes pensadores se dan cita en pos de una aguerrida y profunda lectura del rostro de nuestro tiempo.

ISBN 978-950-557-811-5

9 789505 578115